

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт истории естествознания и техники

А.В.Ахутин

**Понятие
«природа»
в античности
и
в Новое время
(«фюсис» и «натура»)**

Ответственные редакторы:
доктора философских наук
Н. Ф. ОВЧИННИКОВ, И. Д. РОЖАНСКИЙ



Москва «Наука» 1988

Предисловие

Проблема и метод

Рецензенты:

доктор философских наук П. П. ГАЙДЕНКО,
кандидат философских наук Т. Б. ДЛУГАЧ,
кандидат филологических наук Т. В. ВАСИЛЬЕВА

На первый взгляд может показаться странным, что понятие природы в его истории почти не привлекало внимания ни историков науки, ни историков культуры, ни философов, строивших систематические натурфилософии¹. * Удивление это проходит, как только сам попытаешься разобраться хотя бы в терминологии. Слово «природа» оказывается на редкость многозначным в разных исторических и культурных контекстах. Под обманчивой простотой и расплывчатой общепонятностью слова таятся плотные смысловые напластования, следы различных культурных эпох, своеобразной мыслительной работы. Впрочем, почувствовать, сколь далеко понятие природы от того, чтобы разумеется само собой, можно и не выходя из нашего исторического дома, в первых же попытках выяснить, что, собственно, мы имеем в виду.

Начать с того, что природа мнится чем-то настолько общим и внеисторическим, что вроде бы вовсе не нуждается в каком-либо специальном определении. Если, однако, мы заметим, что природа не явлена нам непосредственно в этой общности и целокупности, а всякий раз должна как-то *домысливаться*, слова «идея природы» становятся более вразумительными, но возникает сложная путаница с такими «идеями», как «космос», «вселенная», «мир». Кроме того, можно ли говорить об «идее» природы, когда природа — это как раз то, что противостоит всякой идее и мысли вообще? * Иначе говоря, мысль, формируя для себя идею природы, должна умудриться мыслить то, что существует вне нее и независимо от нее. С этой апорией мы входим в сферу философии и обнаруживаем, что она формулируется здесь относительно понятия *бытия*, а не природы³.

Попытка определить то, что содержится в нашем интуитивном представлении о природе, приводит к таким понятиям, как «сущее», «мир», «бытие», которые, видимо, относятся к делу, но слишком общи. Лишь *особое* истолкование этих и других связанных с ними категорий и соответственно *особая* их внутренняя связь позволяют сформировать идею природы, в частности, как некую *регулятивную идею* предмета естествознания вообще, равно предполагаемую всеми специальными естественнонаучными дисциплинами.

Итак, первая трудность, связанная с идеей природы, состоит в том, что и для философии науки, и для истории науки она остается, как правило, чем-то лишь интуитивно подразумеваемым, логически же крайне неопределенным. И если для классической

Ахутин А. В.

А 95 Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). — М.: Наука, 1988. — 208 с.
ISBN 5-02-008016-0

В книге дается сравнительный анализ понятия «природа» как предмета естествознания Нового времени и понятия «фюсис» как предмета древнегреческой «физиологии», показаны фундаментальные отличия этих понятий.

Для философов, преподавателей.

А 0301030000-194
042 (02)-88 3-1988.П

ББК 87.3

ISBN 5-02-008016-0

© Издательство «Наука», 1988

¹ * Примечания-сл. в конце книги.

философия эта идея была тематическим существованием (настолько, что ей всегда грозило натурфилософское грехопадение), то в XX в., в особенности в философии науки, проблемы гносеологии, эпистемологии и логики научного знания отделились ее на второй план. Историко же научные исследования формирования, осознания и внутрисистемного различения идеи природы практически отсутствуют.

Входя в историческое измерение нашей темы, мы сталкиваемся с другой трудностью — одной из наиболее серьезных, по-моему, трудностей истории науки вообще. Природа по своему смыслу понимается как *внеисторический* предмет познания. Знания, добываемые человеком по мере освоения природы, растут, изменяются, может быть, даже перестраиваются их систематическая связь и способ использования, но то, *о чем* эти знания, — неизменно. «... Природа всегда и везде остается одной и той же. ... — писал Спиноза. — Законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы»⁴. Особенности, своеобразие стилей мышления, способы добывать и систематизировать знания — все это может быть разным для разных культур или исторических эпох, но природа остается той же самой независимо от того, как и насколько ее познают. Поэтому и наука, начиная с элементарных форм познавательной деятельности вплоть до современного ее состояния, представляет собой нечто однородное, изменяющее свой облик лишь по мере собственного усложнения и под действием внешних условий — социальных, политических, культурных, — в которых она всегда существует. История науки имеет поэтому в современной науке, глубже всего проникшей в природу, масштаб и критерий для оценки любого естественнонаучного знания.

Против такого понимания истории науки как будто нечего возражать, тем более что в нем скрывается историческое самознание самой науки. Выдвигая свой предмет (природу) за рамки истории и охватывая собой всю человеческую историю, научный разум только утверждает свою всеобщность. Он понимает себя как *естественную* форму человеческого мышления, как ту самую *sapientia*, согласно которой человек назван *homo sapiens*.

Можно ли в таком случае говорить о том, что разум этот тем не менее родился в определенное историческое время, в определенном месте, при определенных обстоятельствах? Можно ли говорить о нем как о характерной особенности известной культуры, а именно новоевропейской культуры? Можно ли, не нарушая его значительности и безусловности, говорить о формировании его начал, о его предпосылках — об условиях его безусловности, иными словами? И все эти вопросы, только в еще более острой форме, следует повторить по отношению к природе как предмету познающего разума.

Не так трудно заподозрить, что античный «нус» решал *иные*

задачи и иначе относился к своим «нозмам» (предметам), чем «трапиз» или «интеллект» науки XVII в. Но гораздо труднее усвоить, что и предметы у них *разные*, что «фюсис», о которой размышлял Аристотель, не та «натура», которую экспериментально исследовал Галилей.

Чтобы на мгновение ощутить пропасть, разделяющую обе идеи, сопоставим, например, Космос Платона и Природу Паскаля. Для Платона Вселенная — «единое живое существо, заключающее в себе все остальные живые существа, как смертные, так и бессмертные» (Тим. 69с). Построение Космоса в «Тимее» завершается тем, что он становится «видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостижимого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» (Тим. 92с)⁵. А вот знаменитая картина Паскаля: «Пусть человек рассмотрит природу в целом, во всем ее возвышенном величии. ... пусть взглянет он на этот сияющий светоч, лампаду, установленную навеки, чтобы освещать Вселенную; Земля покажется ему точкой в сравнении с колоссальной окружностью, которую описывает эта звезда; он удивится, что эта огромная окружность, в свою очередь, всего лишь незначительная точка в сравнении с тем пространством, которое охватывают катящиеся по небесному своду звезды». До сих пор расхождение еще не так ощутимо, но вот эти огромности разверзаются в невообразимую и не постижимую умом бесконечность: «Но если наше зрение останавливается здесь, пусть воображение идет дальше: оно скорее утомится постигать, чем природа — доставлять ему материал. Весь видимый мир не что иное, как незаметная черта на обширном лоне природы. Никакая *идея* не приближается к ней (Nulle idée n'en approche). Сколько бы широко ни раздвигали мы нашу мысль за пределы воображаемого, мы будем порождать только атомы в сравнении с реальностью. Это бесконечная сфера, центр которой везде, а окружность нигде»⁶.

Отличие, по-моему, разительное. И все же оно еще глубже, еще принципиальнее. Ведь Вселенную Паскаля, которую он сам и мы вслед за ним легко отождествляем с *Природой*, мы сравнили с Космосом Платона, который отнюдь не тождествен понятию «фюсис». Можно только сказать, что Космос как самобытное существо обладает *жизнью* природной-фюсис и своя «фюсис» есть у каждого самобытного существа.

Но если все это столь радикально различно, должны ли мы на шпенглеровский лад лишь описывать неповторимые фационии интеллектуальных культур, вовсе устранив проблему онтологической истинности? Или следует все же искать единый «естественный свет», чистую, инвариантную *Sapientia*, некую человеческую разумность вообще, по-тегелевски непрерывно продвигающуюся в прогрессивном познании природы самой по себе? А может быть, мысль, бытие и культура связаны иначе, может быть, истина устроена сложнее и к ней ведет иной путь? Может быть, на этом пути и можно надеяться достаточно строго опреде-

литель суть того различия, о котором пойдет речь в нашем исследовании, различия между научно познаваемой природой и древнегреческой «фюсис», в которой скрыто совершенно иное понимание бытия, мышления и их взаимоотношения?

Едва ли не с конца XIX в. в философии возникает проблема критического размежевания двух разумов — естественнонаучного и гуманитарного. Вначале кажется, что их благополучно можно развести по разным предметам — природе и культуре — и различить чисто методологически. Но два разума уживаются плохо, и с некоторых пор становится ясно, что перед нами возможность иного *всеобщего* определения мышления, для которого мерилом будет разум, действующий в гуманитарных науках, прежде всего в культурологии, исторической герменевтике, поэтике, истории искусства и философии. А это значит, что должны быть затронуты и переосмыслены самые начала разумности — начала, определяющие теоретическое мышление как научное, более того — как естественнонаучное⁷.

Уже простое историческое исследование, в частности и то, которым предстоит заняться нам, представляет собой особый, отличный от естественнонаучного *способ понимания* своего предмета. Дело не только в том, что историк стремится реконструировать нечто единственное в своем роде, несводимое к общностям и абстракциям. Историк ведь не просто реконструирует, он таким способом и понимает. Понять нечто для него не означает увидеть это нечто как частный случай действия определенного закона при таких-то условиях; понять — значит как раз установить несводимость явления или события к проявлению действия закона, установить его логическую собственноречивость⁸. Понять нечто — значит понять его в уникальной самостоятельности его бытия, *абсолютно отличить* его. Искусство такого понимания есть *искусство различать*, обладающее своими критериями ясности, отчетливости, строгости. . .

Аристотель дал однажды такую картину понимания: «... необходимо продвигаться... от менее явного по природе, а для нас более явного к более явному и понятному по природе. Для нас же более ясным и очевидным прежде всего оказывается то, что случается (τὰ συνηθησμένα), и уже затем путем расчленения становятся известны элементы и начала. Поэтому надо идти от того, что взято в общем, к тому, что различно по отдельности (ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ μὲν ἕκαστα). Опусшению ведь более знакомое целое, а общее и есть некая целостность, ибо оно охватывает многие наподобие частей... Дети первое время называют всех мужчин отцами, а женщин матерями и лишь потом различают каждого в отдельности» (Phys.⁹ A. 1, 184a20—b14). Понять означает здесь выйти из абстрактной общности интуитивного ощущения и распознать каждое в собственном явном и по собственному мнению (текст подробнее разобран на с. 126—127). Аристотель был великим мастером в этой науке различать, индивидуировать, устранять ложную общность. И можно заметить уже сейчас, что такое понимание пони-

мания логически связано с аристотелевской трактовкой «бытия», «сущности», «фюсис».

Когда мы в истории науки без особых размышлений и различий переводим одним словом «природа» и *φύσις* раннегреческих «физиологов», и *φύσις* стоиков или неоплатоников, и *Natura* Сенеки, Цицерона или Месемия, и *Natura* Плиния Старшего и других римских и более поздних авторов (*Historia naturalis*), и *Natura* средневековых «Физиологов», «Шестоплево», «Бестиариев», и *Natura* в сочинениях натурфилософов XVI в., и *Natura* у Ньютона, мы с очевидностью становимся жертвами детской путаницы и ложной омонимии. «Природа» древнегреческого мыслителя, «природа» римского натуралиста, «природа» «натуральной магии» XVI в. и «природа» физика-теоретика XVII в. не просто разные понимания одного и того же предмета или разные отношения к нему. Речь идет о совершенно разных *предметах*. Понять каждый из них — значит *субстанциально* различить их, и формой такого различающего понимания в современной культуре — я возвращаюсь к исходной задаче — может быть именно форма историко-культурного исследования, в основе которого лежит особое понимание мышления.

Итак, *во-первых*, в методе гуманитарных наук и с меньшей очевидностью, но не меньшей ошутимостью в рефлексии некоторых предельных понятий современного теоретического естествознания осознается как конкретная проблема возможность иного самоопределения теоретического (т. е. претендующего на всеобщность) разума, чему соответствует иная идея предмета и его разумения (понятия)⁹. Сколь ни сомнительно и проблематично называемое переосмысление, оно осуществляется на деле, в том числе и в истории науки.

Во-вторых, намеченные выше особенности различающего понимания можно было бы обобщить, определив логику этого понимания как логику *субстанциальной или онтологической индивидуации*. Ссылка на Аристотеля была не случайная, поскольку реконструкция аристотелевской в частности и античной онтологии вообще представляется мне необходимым этапом на пути к построению искомой логики. И именно в этом контексте обращает на себя внимание одно из наиболее многозначных и «любимых» скрываться понятий греческой культуры — понятие «фюсис».

В-третьих, для философского обоснования возможности такой логики онтологической индивидуации необходимо вновь продумать проблему различения «наук о природе» и «наук о духе», которая была поставлена на рубеже XIX—XX вв. неокантианцами, В. Дильтейем и др. Задача эта, однако, выходит за рамки нашего исследования.

Таковы современные истоки, реальные предпосылки и логические основания предлагаемого исследования. Теперь можно попытаться сформулировать его замысел.

Сопоставляя античную «фюсис» как существо, подлежащее онтологическому *умопостижению*, и новоевропейскую «натуру»

как предмет *естественнонаучного познания*, я не сравниваю два понимания одного предмета, по отношению к которому правильным могло бы быть только одно. Перед нами два разных понимания и самого мышления и соответственно того, что значит быть предметом мысли, что значит быть понятным, знаемым, что значит быть вообще. Замысел нашего исследования состоит в том, чтобы путем такого исторического сопоставления попытаться точнее определить *границы естественнонаучного разума*, ближе уяснить его внутреннюю определенность, его собственную субстанциальную форму или природу. Именно естественнонаучный разум будет прямым предметом нашего исследования. Сопоставление с античностью будет скорее способом его изучения. Жанр нашей работы можно поэтому определять как культурологический по методу и историко-научный по содержанию. Этим определяются основные вехи предстоящего пути и план исследования.

Прежде всего и главным образом мы будем заниматься историками и путями формирования классической (имею в виду XVII в.) идеи природы как предмета научного познания. Меня интересуют ее культурные истоки и интродукты, а также кроющиеся в ней философские предпосылки.

В исследованиях научной революции XVII в. давно уже оставлен тот поверхностный взгляд, согласно которому люди вплотную занялись наукой с тех пор, как от авторитетных текстов обратились к самой природе¹⁰. Как ни странно это прозвучит, природа, к которой можно было бы обратиться, отвернувшись от книг, отстранив все традиционные понятия, учения, вообще формы культурной освоенности, — природа как нечто чуждое, неведомое и впервые подлежащее познанию должна была быть еще *открыта*, и сама возможность ее должна была быть как-то обоснована и доказана, прежде чем к ней можно было обратиться.

Чтобы сравнение, составляющее главную тему работы, было содержательным, важно ясно представить себе, в контексте каких традиционных воззрений и нетрадиционных идей рождалась новая идея — идея природы, противостоящей воззрениям и идеям. Вот почему эпоха конца XVI — начала XVII в. будет основным предметом исследования в первой части работы.

Чем глубже входим мы в суть рассуждений мыслителей и ученых XVII в., тем яснее видим, что связь их мысли с традиционными формами гораздо прочнее и органичнее, чем порой полагали. Оспаривая привычный образ Декарта — самоучки и оригинала, нетрудно показать, что философия Декарта оказывается насквозь пропитанной схоластическими воззрениями и даже схоластическими предрассудками, во всяком случае, что схоластический элемент в его философии весьма опутан¹¹. Можно заметить также (это сделал уже Паскаль), что в учении о *cogito* Декарт лишь возрождает августиновский мотив¹². Средневековые корни легко найти и у Спинозы. Утверждалось, что геометрический метод «этики» — только «крайнее развитие принципа схоластической

аргументации», не говоря уж о весьма распространенном мнении о схоластических истоках «сауса суи»¹³.

Относительно недавние исследования показывают глубинную связь не только натурфилософских спекуляций Дж. Бруно, но и космологической мысли Коперника, Кеплера и даже Ньютона с так называемой «метематической» традицией и ренессансным платонизмом вообще¹⁴. Если мы говорим все же о происходящем переосмыслении и самоопределении нового мышления, то работа этого переосмысления идет, разумеется, не на уровне внешней полемики, а в сфере *начал* и *принципов* мышления, в самой сокровенной глубине философской рефлексии и выражается в тонких и спорных логических distinctions. Отчетливо понимать это важно как минимум по двум причинам.

Во-первых, новое самоопределение мышления, подобно любому другому его самоопределению, утверждается как *всеобщее*, т. е. естественное, а свои принципы и начала оно осознает как *априорные* или присущие самой природе мышления. В данном же случае дело осложняется тем, что новый разум погружается в познание природы и как бы замыкается в нем. Дело познания развертывается исключительно между познающим субъектом и его объектом. Вот почему разрыв с традицией, с прошлым особенно резок и как бы окончательный и вот почему в особенности важно реконструировать и продумать историю и логику формирования научного мышления в непрах традиции, и, может быть, самый темный аспект этого события — логическая история «природы», т. е. рациональные предпосылки ее открытия.

Во-вторых, легко заметить, что пусть сквозоз средневековую призму и в существенно преобразованном виде, но вполне реально и конструктивно в процессе формирования и новой идеи разума, и новой идеи предмета принимала участие собственно античная мысль. В результате новой волны возрождения античности (череда подобных волн определяет всю историю европейского средневековья), в результате работы переводчиков, издателей и комментаторов XIV—XV вв. античная мысль к XVII в. была представлена в такой подлинной форме, что вполне могла уже конкурировать со своей средневековой модификацией. Это касается и философии самого Аристотеля. С XIV в. в Мертоне и Сорбонне, в XV в. и особенно в XVI в. — в Падуанском университете ученые, называемые теперь предшественниками Галилея, оставаясь в рамках аристотелизма, существенно перерабатывают и развивают его механику¹⁵. Джакомо Кабарелла выдвигает на первый план Аристотеля-эмпирика¹⁶. Переводятся и издаются сочинения Архимеда и Евклида. В конце XIV — начале XVI в. в университетах Оксфорда и Кембриджа вводится преподавание греческого языка¹⁷. Вспоминают досократовскую мысль. Телезий обращается к Пармениду, Ф. Бэкон опирается на досократиков в своей полемике со схоластикой, коперниканцы апеллируют к Пифагору и Филолаю. Античный атомизм кажется прямым предшественником и даже рачным проектом новой «логики и онтологии», так что Гассенди

строит свою философию как реконструкцию системы Эпикура.

Симплицио в диалогах Галилея лучше знает тексты Аристотеля и их традиционное толкование, но Сальвиати глубже Симплицио понимает механический смысл аристотелевской космологии. В недавнее время историков науки весьма занимал спор, начатый А. Койре, можно ли считать Галилея платоником; некоторые же считали, что его методология ближе к аристотелевской¹⁸. Наконец, глубокое понимание логической основательности аристотелевских принципов и прямое стремление согласовать и примирить их с новой философией мы явно находим прежде всего у Лейбница, но и не только у него¹⁹.

Независимо от того, насколько эти сближения и параллели правомерны и точны, ясно одно: начала античной мысли так или иначе, негативно или позитивно встраиваются в фундамент классического разума, так что замысел нашего сравнения отнюдь не надуман и не произволен. Это «сравнение» проводилось самой мыслью XVII в. и было существенным в самоопределении научного мышления.

В третьей части работы я обращаюсь исключительно к античности, к разбору понимания *фюсис* в эпоху древнегреческой классики. Почему избран такой — обратный хронологическому — порядок? *Во-первых*, для того, чтобы разрушить навязчивую видимость естественноисторической эволюции и подчеркнуть, что сопоставление идет в другой плоскости, на которой прошлое не проходит и не снимается, а сопричастствует актуально в настоящем²⁰. *Во-вторых*, чтобы противопоставить «фюсис» и «натуру» как два принципиально различных, несводимых к третьему и невыводимых друг из друга понятия. Если во второй части прослеживается, как идея «натуры», складываясь внутри традиции путем ее внутреннего переосмысления, определяется, однако, как чистый и «внесловесный» предмет, соответствующий истинному, т. е. научно-познающему, разуму, то теперь «фюсис» и мыслящий ее ум будут противопоставлены естественнонаучному разуму, познающему природу, как логически равнозначное и независимое *всеобщее* определение мысли. Только такое противопоставление даст нам, *в-третьих*, возможность определить, где в действительности проходит общие границы, разделяющие и сообщающие эти два образа мысли и мыслимого.

Не всегда то, о чем больше и горячее всего спорят, в самом деле являет собой суть вопроса. Так, может случиться, что вовсе не отношение современной индустрии к природе виновно в кризисе, который переживает весь мир и называется экологическим. Внимание привлекает кричащий симптом и ближайшая причина, истоки кризиса остаются поэтому скрытыми, и он развивается с тем большей беспрепятственностью.

Зависит ли человек — часть природы — от природы, призван ли он *господствовать* над ней, поскольку наделен способностью проникать в ее сокровенные механизмы, или ему следует

выучиться *сосуществовать* с ней как с равноправным существом, а может быть, и *заботиться* о ней, нуждающейся в человеческой помощи, — подобные вопросы далеко не частное дело экологии. Они принадлежат кругу фундаментальных проблем человека, поскольку сам человек есть «вещь мыслящая», т. е. не просто предопределен к некоторому способу существования, а самоопределен и, стало быть, ответствен.

Многие из основных идей работы сформировались у автора по ходу тесного сотрудничества и длительных бесед с В. С. Библером. Его стимулирующая критичность позволила в некоторых важных отношениях существенно углубить решение проблемы. Я рад возможности выразить В. С. Библеру мою искреннюю благодарность. Мне хотелось бы также поблагодарить И. Д. Рожанского и Н. Ф. Овчинникова, взявших на себя труд научного редактирования рукописи. Их доброжелательные замечания дали возможность внести серьезные и необходимые исправления. Я глубоко признателен также П. П. Тайденко, В. Ж. Келле, Н. И. Кузнецовой, Б. А. Старостину, читавшим рукопись книги и сделавшим ряд ценных замечаний.

«Не то, что мните вы, природа...»

(Вместо введения)

Понятие природы принадлежит кругу тех предельно общих понятий, по поводу которых можно повторить слова св. Августина, сказанные им о времени: «Итак, что же такое „время“? Когда никто не требует от меня ответа, знаю, когда же меня спрашивают и я хочу объяснить, не знаю» (Conf. XI. 14).

В наиболее широком смысле природа определяется как «совокупность всего сущего», «все сущее, весь мир в многообразии его форм». С этим определением вряд ли совместимо другое, не менее сущностное, которое словарь Лаланда, например, приводит в качестве первого и основного: «Принцип, понимаемый как производящее начало развития некоего сущего, реализующий в нем определенный тип»²¹.

Важнее, однако, что интегральное понятие природы, как увидим, имеющее вполне реальное основание только в культуре Нового времени, явно противоречит тем устойчивым оппозициям, в которые мы привыкли ставить природу: человек и природа, искусственное и естественное, культура и природа, история и природа, техника и природа и др. Между тем противопоставление человека — познающего и преобразующего — природе как предмету познания и преобразования не менее глубоко коренится в культуре Нового времени, чем упомянутое универсально-натураллистическое понимание.

Заметим на будущее эту парадоксальную двойственность «природы» — тотальное противостояние человеку и не менее тотальный монизм, так что всю человеческую историю можно понять, по известному выражению К. Маркса, как «становление природы человеком». Этому соответствуют два идеологических пафоса научно-технической эпохи: баконовский антузизм могущества и овладения природой и паскалевское чувство исчезающей малости человека в природе²².

Итак, разбирая самое общее, по определению современных энциклопедий, значение слова «природа», мы находим в нем вполне конкретные, далеко не очевидные и даже парадоксальные смыслы. Среди этих смыслов имеется также и тот, согласно которому природа может быть предметом познавательного отношения. Иными словами, мы должны уже заранее мыслить ее так, чтобы она допу-

скала научное исследование и чтобы, с другой стороны, научное познание, по собственной идее, требовало отнесения знания к природе в целом.

Это, однако, не значит, что идея природы исчерпывается таким мета-физическим смыслом (т. е. как необходимая предпосылка всякой возможной физики и естественных наук вообще). Природа — идея «метафизическая» именно потому, что содержание ее не может быть исчерпано «познавательным» определением. Она присутствует и как космологическая идея, и как нечто эстетически значимое, как «идея» художественная, и как предмет практического отношения — одновременно культивации и эксплуатации (просто: источник энергии и сырья), — и как «окружающая среда», нуждающаяся в специальном сохранении, и как особый мир, противопоставляемый миру городской цивилизации. . . Причем нам интуитивно ясно, что, несмотря на всю эту разнородность, речь идет об одном предмете.

Иными словами, природа как «место» мета-культурное оказывается многомерной точкой скращения множества разнородных культурных энергий. Так можно ли все же определить ее идею как нечто целое? Или речь идет каждый раз о разном, и физик-теоретик изучает не ту природу, которой подражает, по его уверению, художник? Впрочем, даже если мы ограничимся сферой науки, найдем ли мы здесь единство в понимании природы?

Математическая физика, логические основы которой были установлены в XVII в., утверждает, что природа может быть теоретически познана только в том случае, если ее явления будут сведены к действию механических законов. Речь может идти о прямой механике, о законах взаимодействия материальных точек в пространстве, или о механике, так сказать, косвенной, законы которой описывают движение особых точек в некотором фигуративном пространстве, но принцип остается тем же. В XVII в. это формулировалось просто: все в природе — либо машина, либо часть машины — космос, растение, животное, человек, государство. « . . Разве не можем мы сказать, — спрашивает Гоббс во введении к своей теории Государства, — что все *автоматы* (механизмы, движущиеся при помощи пружин и колес, как, например, часы) имеют искусственную жизнь? В самом деле, что такое *сердце*, как не *пружина*? Что такое *нервы*, как не такие же *нити*, а *сустава* — как не такие же *колеса*, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер?»²³

Не то, что мните вы, природа,

Не слепок, не бездушный лик!

В ней есть душа, в ней есть свобода,

В ней есть любовь, в ней есть язык! .

— вспомним мы, конечно, строки Тютчева. Но это ведь природа поэтов и художников, и она не имеет ничего общего с природой физиков и химиков.

Что касается XVII в., то разделение на «физиков» и «лириков» ему совершенно чуждо. Буало следует Декарту в рационалистическом понимании не только поэтики, но и самой природы, которой должны «подражать» поэты. Природа — не то, что попадает на глаза, а нечто истинное, т. е. правильное, логичное и поэтому прекрасное. Искусство дает наслаждаться красотой только потому, что воспроизводит истину природы. Общее место поэтики классицизма, которую резюмирует Буало, гласит: «Нет ничего более прекрасного, чем порядок»²⁴. А художественный мир басен Лафонтена — один из лучших примеров того, что можно было бы назвать моральной механикой. Только к концу XVIII в. природа как эстетическая тема обособляется и противопоставляется природе как предмету научного познания. И мы находим, может быть, впервые слова «Природа в искусстве» в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера.

Отповедь Тютчева не просто крик поэтической души. За ней стоит романтическая натурфилософия, в которой интеллектуальное и эстетическое сливались в единой идее природы, правда уже далеко не механической. Однако натурфилософия резко противостоит научному отношению к природе и научной идее природы. Уже к середине XIX в. все иллюзии были развеяны, и естествознание утвердило свою полную противоположность натурфилософии. Претензии натурфилософии постигнуть природу «изнутри» на взгляд позитивной науки не только тщетны, но и ложны, ибо она лишь вновь запутывает то, что было распутано наукой в ее честном исследовании природы «извне». Тем не менее источники натурфилософской интуиции — в той же метафизике XVII в., в которой продумываются и обособняются начала механизации природы и научно-познавательной установки вообще. Не случайно Гёте, Шеллинг и Эйнштейн одинаково вдохновляются учением Спинозы.

Натурализм Гёте²⁵ напоминает нам о натуралистической традиции вообще и о научном натурализме, существующем в рамках научного естествознания на равных правах с теоретическими дисциплинами. Между тем очевидно, что образы изучаемой природы здесь не просто различны, как если бы дело шло только о познании разных сторон одного предмета, но разнородны. В работе географа, геолога, ботаника, зоолога, зоолога описательный феноменализм никак не может быть сопоставлен с эмпирической стадией работы физика, химика или биолога-теоретика. Описание, внимание к особенностям и исключениям (идиография), таксономический метод упорядочения для натуралиста не стадия, а сама суть дела.

Тем не менее натуралист — всем стилем исследования и отношением к «предмету» резко отличающийся от теоретика — не является в современной науке самостоятельным персонажем. Мало того, что он с необходимостью должен владеть методами и понятиями современной теоретической физики и химии, теоретическое измерение его собственной дисциплины — законы геотектоники

или генетики — всегда уже включено в его наблюдающую мысль и явно или неявно направляет ее.

Как же различить и разделить значения «природы» сообразно упомянутым формам ее культурного тематизирования (не ясно, исчерпывают ли перечисленные формы все возможности разработки этой темы)? Для научного естествознания и для искусства, для натурфилософа и для натуралиста-путешественника природа, натура представляет собой то существенное бытие, на котором сосредоточены все их специальное внимание. И каждый раз это как будто совершенно другая природа. Можем ли мы предпослать определению природы как предмету научного исследования некую ее общекультурную идею? Или общая идея такого рода лишь обманный призрак среди других таких же призраков — идей «эпохи», «культур»? Но если это так, можно ли однозначно определить и отделить от других то значение, которое единственно относится к делу нашего исследования: природу как научно познаваемый предмет?

Думаю, что сложность ответов на эти вопросы ясна уже из тех немногих свидетельств и замеченных связей, о которых говорилось выше. В самом деле, приведенные «профессиональные» понимания природы далеко не индифферентны по отношению друг к другу. Они *оспаривают* друг у друга свой «предмет» — природу — и право на его верное понимание. А кроме того, и сами разделяющие их барьеры смещаются, а то и вовсе исчезают. Ю. Либих, испытывавший в юности натурфилософский соблазн, остро осознает взаимоисключающую непротиворечивость науки и натурфилософии, здесь мыслимо только жесткое «или — или» и ни в коем случае не компромиссное «и — и»²⁶. Но в XVII в. Роберту Бойлю, например, еще не приходится в голову сомневаться в необходимости философского и даже богословского укоренения новой науки²⁷. Известно также, что метафизический базис ньютоновой механики непосредственно связан с натурфилософией итальянского неоплатонизма, перенесенной на английскую почву Г. Мором (1614—1687) и Р. Кэдуортом (1617—1688)²⁸.

Сложность определения единого смысла природы состоит в том, что ее культурные осмысленности — казалось бы, принципиально разнородные — не могут просто почтительно сосуществовать друг с другом, поскольку в них присутствует смутная интуиция единства, к которому, однако, не могут быть сведены эти разные осмысленности. Они не сводятся в единство, но и не могут формально разойтись. Мы не можем определить природу, так сказать, вообще, вне указанных культурных форм ее освоения, осмысления, и в то же время нельзя ограничиться простым перечислением ее возможных значений.

Быть может, мы взяли слишком широкие временные рамки — ни много ни мало три столетия европейской истории? Ведь формы понимания идеи природы XVII в. и не должны соответствовать оппозициям, возникшим только в XIX в.

Все это, без сомнения, так, но наша культурологическая задача только усложняется. Разумеется, я не могу входить в подробности, но основные изменения попробую охарактеризовать.

Первое важное различие состоит в том, что искусство в его отношении к природе испытывает за это время гораздо более глубокие изменения, чем естествознание, разветвляющееся непрерывно, без заметных глубинных трансформаций. XVIII век приносит в искусство идею природы, противоположную классической, — руссоистскую идею естественного как противоположного всякому порядку, всякой механике и геометрии, всему искусственному, и романтизм начала XIX в. углубляет это ощущение. Природа является диким, чуждым существом, романтические противостоящим устройности человеческого мира, не подвластным никакому включению в домашний обиход и вместе с тем таинким для посвященного поэта-мага бесчисленные сокровища познания. Только теперь намечается радикальный раскол между искусством и наукой, между натурфилософским умопониманием и позитивным пониманием природы.

Что же касается «научной» природы, то важный рубеж в осознании ее идеи образует философия Канта, впервые со времен классиков XVII в. подвергнутой эту «космологическую идею разума» тщательной логической рефлексии. Кантовские фундаментальные различения не столько изменили смысл этой идеи, сколько уяснили ее логическую функцию в научном познании. Отмечу здесь только три из наиболее кардинальных кантовских дилемм: 1) различие принципиально немемorableного бытия, на которое лишь направлено действие познания, и предмета, воспроизводимого в конструктивной логике теории; 2) различие двух аспектов объективной целокупности — *математического* (единство связи в пространстве и времени) и *динамического* (единство в существовании явлений), причем целокупность явлений, рассмотренная в первом аспекте, именуется миром, а во втором — природой²⁹; 3) различие, вводящее новое основание оппозиции природного и человеческого (практического) мира, а именно противопоставление естественной *необходимости* и *свободы* как безусловного основания человеческого действия.

Наконец, последнее изменение, которое необходимо отметить, оставаясь в пределах классической науки, — раскрытие в идее природы *измерения времени*. Я говорю о раскрытии, почти аналитическом акте, а не о привнесении или синтетическом умножении ее содержания, потому что сама классическая идея знания с необходимостью включает в себя элемент «генезиса», объяснения путем происхождения из первоисточков или — в самом механизированном виде — путем некоего построения из элементов.

Начало историзации природы (при одновременной натурализации истории) можно связать с именем Дж. Вико (1668—1744), для которого понять природу — значит реконструировать истинное первоначало вещей в истории их становления. «Природа вещей, — пишет он, — не что иное, как их возникновение в опреде-

ленные времена и при определенных условиях»³⁰. Мы должны научиться устранять нагромождения человеческой фантазии и своеобразной памяти — культуру, как мы бы теперь сказали, — чтобы отыскать «первую человеческую мысль», в которой непосредственно присутствует знание естественных начал происхождения, иными словами, вся наука³¹.

Если математическая структура теории всегда предполагает возможность разветвления ее путем логической дедукции, то соответственно любая вещь в системе природы объяснима как произведенная в причинном ряду. Разумеется, концепция развития XIX в. существенно усложняет этот «генетизм», однако ни в чем ему не противоречит.

Что же, помогла ли нам историческая детализация разобраться в многообразии значений понятия «природа»? Можем ли мы упорядочить их во времени, как бы следя за их развитием и расхождением? Мне кажется, что картина только усложнилась. Возможно, мы отчетливее представляем теперь пункт, в котором «гуманитарная» природа разошлась с научной, а также собственное развитие «научной» идеи, но внутренняя разнородность ее никак не уменьшилась. В развитии классического естествознания, имеющего в виду, как кажется, единый предмет познания, этот предмет осознается в странной системе плохо совмещающихся и равно интегральных определений: системно-математическое определение природы исключает и предполагает причинно-динамическое определение ее же; природа, понята как тотальная (безусловная) необходимость (механика), должна быть каким-то образом совмещена с природой, необходимо включающей в себя случай (эволюция); природа как субстанциальное единство и однородность должна примириться с определением той же природы как множества разнородных сил (гравитационных, электромагнитных, химических), которым соответствует особая феноменологическая механика.

Что в самом деле определяет единый смысл идеи природы хотя бы в пределах самого естествознания? Каким образом разные научные дисциплины соотносятся с одной идеей природы? Если мы говорим, что науки различаются по предмету, выделяемому ими в природе, то, во-первых, каким образом эти предметы выделяются в неделимой целостности природы? А во-вторых, как и где сводятся знания разных наук о разных предметах в знание об одной природе? Иными словами, как соотносятся природа — этот *единый предмет* естествознания — и различные *предметы* научных дисциплин?

Пропуская мои ушей (во избежание бесконечного умножения трудностей) вопрос о том, как и кем определяется специальный предмет, — положим, мы знаем, что говорим, когда говорим: биолог изучает живое, химик изучает химические превращения, математик изучает абстрактные структуры и отношения. Физик изучает... Мы с удивлением готовы услышать — законы природы! То есть — его *специальный* предмет — *всеобщие* законы

природы? Получается, что все изучают что-то в природе, а физик саму природу.

«Есть философия, — говорит Декарт, — подобна как бы дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки. . .»³² Физика, следовательно, по мысли Декарта, получает непосредственно от метафизики (т. е. от философии как формы онтологического и логического обоснования научного мышления) санкцию быть научной по преимуществу. Теоретическая (математическая) физика не просто одна из теоретических дисциплин, она универсальна сообразно универсальности своего объекта. В таком случае все прочие естественные науки (заметьте, кстати, что подразумевает под «прочими науками» Декарт; приведенная выше фраза заканчивается так: «...сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике») оказываются только разделами физики, а предельная теоретизация любой дисциплины — ее редукцией к физике³³.

Физикализацию, впрочем, можно понимать двояко: материально и формально. Материально — означает, что все явления природы (химические, биологические, геологические и «прочие») должны быть в конечном счете объяснены теоретической физикой. Формально — означает, что изучаемая предметная сфера должна быть представлена как система движений неких фигуральных тел в фигуральном пространстве под действием неких квазисил. Так можно сделать как бы естественным объектом все сферы человеческой культуры — и этику, и социологию, и юриспруденцию, и именно так создавались соответствующие науки в XVII в.³⁴

Но материальная физикализация науки наталкивается не только на технические трудности, которые в принципе вполне преодолимы. В самом деле, почему нельзя понять и разработать химию просто как физику взаимодействия внешних электронных оболочек атомов, короче, как квантовую химию? Такому проекту препятствуют какие-то принципиальные соображения, некая интуиция качественной нередуцируемости предметов специальных наук. Эта интуиция внутри самой науки остается не более чем глухим сомнением, легко преодолеваемым позитивным духом и логически необходимым стремлением к единству теоретического основания, к «великому объединению». Но в философских спорах XVII в., в которых обсуждались начала, основополагающие идеи, конституирующие научный разум, в реакции на «механическую философию» со стороны некоторых медиков, химиков, биологов, не говоря уж об ученых старой традиции, незуитах или неоплатониках, проблема неустранимой сущностной качественности вещей обсуждалась очень живо и остро³⁵. В этих спорах мы можем нащупать еще одно определение внутренней границы научно-познающего разума.

Попробуем все же навести хоть какой-нибудь порядок в этом разноречивом и не поддающемся единой систематизации наборе смыслов, определяющих Природу как специфическую идею культуры Нового времени.

1. Природа — не однозначная, у всех перед глазами лежащая очевидность, на которую довольно было бы лишь указать пальцем, а весьма сложная и запутанная *идея*. В частности, идея бытия, существующего вне нас (хотя и включающая в себя нас — людей — со всем, что мы делаем и думаем), независимо от нас (и вместе с тем подчиняющаяся человеческому познанию, преобразованию, овладению, доступная человеческой власти вплоть до последнего кварка).

2. Именно в Новое время доминирующим или эпохальным становится такое понимание сущего и человека в их отношении друг к другу, согласно которому человеку и его обжитому, осмысленному, домашнему миру противопоставляется иное, чужое, самодовлеющее бытие и человек должен установить к нему адекватное отношение. Ленобль в «Истории идеи природы» остроумно замечает, что вплоть до XVII в. люди полагали, будто вся Вселенная занята исключительно человеческими проблемами и смысл ее в том, как она участвует в человеческой судьбе. Даже в том случае, если природу и богов понимали как индифферентных к человеку (Эпикур, Лукреций), в этом видели только нравственный урок и поучение природы для человека³⁶.

Природа и культура впервые оказываются в оппозиционном отношении (впервые, собственно, определяются как таковые, как «природа» и «культура» и в этом смысле, как ни странно это прозвучит, впервые возникает), что и фиксируется вскоре в радикальном различии науки и искусства, естественных и гуманитарных наук и т. д. В природе человек имеет дело с принципиально дегуманизированным, трансцендентным бытием, которое подлежит трудному и, вообще говоря, бесконечному процессу познания, освоения и гуманизации.

Так — строго говоря впервые — встает *гносеологическая* проблема, проблема оснований объективного познания, не зависящего от культурных предрасположенностей и предвзятостей мысли. В решении этой проблемы формируется идея сверхличного (внекультурного) *субъекта* познания, соответствующего естественному *объекту*, — субъекта, стоящего в «естественном свете разума».

3. Такому — характерному для Нового времени — пониманию соотношения человека и природы присущи следующие трудно-согласуемые черты. А. Природа до тех пор остается природой, пока она сохраняет свою инокровность, иносубстанциальность человеку как «вещи мыслящей». Поэтому познание необходимо должно не только перерабатывать ее в формы человеческой деятельности, но каждый раз вновь «вытаскивать» ее из человеческого мира, воспроизводить в качестве вещи-в-себе, трансцендентной, неведомой, в качестве задачи и загадки. Б. Человек и природа противостоят один на один. Эти два «существа» находятся не в спокойном познавательном отношении «субъекта» и «объекта», а в состоянии буквально смертельного противостояния. При всей их чужеродности человек и природа связаны скрытыми жизненно важными нитями. Это не два «субъекта», и речь идет не о взаим-

понимании между ними. В противоречии с первым определением второе утверждает, что человек и природа — нечто одно. Поэтому в человеке нет ничего, что могло бы сопротивляться натиску природы, любая баццилла или космическая случайность могут незаметно стереть всякий след человека в природе. Но и в природе нет ничего принципиально недоступного человеку. Человек — исчезающе малая величина во Вселенной — песек, однако, в себе ее тайну и ключ, с помощью которого он может властвовать над этим джунглем³⁷.

4. Внутренняя несогласованность идеи природы с собой, а именно ее определение как предмета принципиально инородного человеку (предмет познания) и не менее принципиально однородного человеку (предмет практического освоения), и есть источник тех несогласованностей идеи природы, которые мы отметили выше. Всякому пониманию природы как нацело идеализируемой субстанции будет противополагаться — пусть и в другой сфере культуры — понимание неведомости природы в форме человеческого освоения. Всякой геометризации будет противополагаться динамизм. Всякому натурфилософскому монизму — позитивно-научный дуализм, утверждение внешнепознавательной позиции. Научному пафосу познания и овладения будет противополагаться художественный пафос материальной, вещественной, живой самобытности природного.

5. Среди оспаривающих друг друга пониманий идеи природы есть такие, которые можно считать внутрикультурными метаморфозами этой идеи (см. п. 3, 4), а есть такие, которые отмечают внутренние границы самой идеи природы и соответственно научно-познавательной идеи мышления. Мы выделяем натурализм Гёте, направленный к снятию фундаментальных оппозиций сущности и явления, субъекта и объекта, с одной стороны, а с другой — то понятие качественной индивидуальной формы, в преодолении которого формировалась идея природы в XVII в.

В этом «Введении» я хотел с самого начала дать почувствовать историческую оригинальность и культурную определенность идеи природы, чтобы выявилась реальность самого предмета исследования. Важно также хотя бы в общих чертах представлять многомерность и внутреннюю разноплановость этой идеи, чтобы с самого начала не утратить ее в плоской общепонятности.

В первой части работы я собираюсь показать, как идея природы формируется путем как бы расталкивания, отсечения на периферию и напряженного удерживания там других культурных форм истолкования сущего. Что это были за формы? Какие терминологические значения слова «природа», какие осмысленности сущего, сущности, причины, понятия сталкивались на рубеже XVI—XVII вв.?

Только в 1686 г. Роберт Бойль один из первых обратил внимание на путаную многозначность слова «природа» и попытался в ней разобраться. Он посвятил этому специальную работу «Свободное исследование общераспространенного понятия о природе»,

опубликованную отдельно в Лондоне и в том же году появившуюся в латинском переводе в издаваемом Пьером Бейлем журнале «Новости республик ученых»³⁸. До этого в энциклопедиях и философских словарях XVII в. приводилось множество значений, среди которых мы тщательно станем искать «механический» смысл. Наиболее влиятельные словари Р. Гокленуса (1613), М. Шовена (1692), А. Фюретьера³⁹ свидетельствуют, сколь незначительно было влияние новых представлений в широких кругах ученых-профессионалов, и тем самым позволяют увидеть, в каком сложном спектре значений должно было выжить и самоопределиться новое понятие.

Вот, например, значения «природы» из словаря Фюретьера: «1. Тело мира, совокупность всего сущего. 2. Действие providencie, которое совершается во всех телах и придает им известные свойства, называемые философами вторичными причинами. О природе, — добавляет автор как бы кстати, — говорят также, имея в виду нечто обычное, повседневное. 3. Известные свойства, обнаруживающиеся в действии некоторых тел, причины которых неизвестны и которые в философии называются скрытыми качествами (*qualitées occultes*). 4. Отдельные виды (в ботанике). 5. Части животных, служащие продолжению рода. 6. Смесь качеств и стихий, производящую различный темперамент животных. 7. Метафизически понятие природы относят к моральным вещам. Человек в естественном состоянии — это человек в состоянии греха. 8. Природенное нам знание доброго и злого, вредящего нам и помогающего. 9. Природой считается также все противоположное искусству»⁴⁰.

М. Шовен, автор философского словаря, вышедшего в самом конце XVII в., стремится, как уверяет автор, «устранить все разнообразные двусмысленности, присущие этому слову», и различает семь основных значений: «1) Божественный Ум, создатель всех вещей. 2) Сущность (*essentia*). 3) Совокупность всех сотворенных вещей. 4) Естественные причины, т. е. действия по врожденной склонности или по предубеждениям Создателя (очень важно это «или» — А. А.). 5) Темперамент животных. 6) Врожденное или внутренне присущее начало склонности к добродетелям или порокам или способности к искусствам и мастерству. 7) По исходному же значению Природа (как бы Порода, Рождающая — *quasi nascitura, a nascendo dicta*) означает то, в качестве чего некая вещь рождена или чем она является по своему рождению или происхождению»⁴¹.

Даже в конце XVIII в. знаменитая «Энциклопедия» Дидро и Даламбера, которую ни в какой степени нельзя обвинить в просветительской ограниченности, считает необходимым привести в качестве главных значений этого слова следующие: «Природа иногда означает систему мира, машину Вселенной или совокупность всего сотворенного». Р. Бойль, замечает издатели, предлагает называть это миром или Вселенной. «В более узком смысле понятие природы применяется для обозначения любой сотворенной или

несотворенной, духовной и телесной вещи». «В еще более узком смысле природой называется сущность вещи или то, что школьные философы называют чуждостью (*quidditas*), т. е. тот атрибут, который делает вещь тем-то или тем-то». В этом смысле, замечает автор, картезианцы называют природой души мышление, а природой материи — протяженность. «В специальном смысле природой называется порядок и естественный ход вещей как последовательность вторичных причин или как божественное установление. Именно в этом смысле говорят, что физики изучают природу». Наконец, природой называют провидение или духовную мощь, которая действует в мире. «Природа в этом смысле, который Р. Бойль считает предпочтительным, не что иное, как сам Бог, действующий согласно установленным им законам»⁴². (Прочтешь это было бы крайне удивительным, если бы не явная аллюзия на Спинозу или Лейбница.) И лишь в самом конце в качестве специального физического смысла упоминается, что действие природы понимается как механическое действие тела на тело.

Посмотрим теперь, как же определяет природу Р. Бойль. «Природу в целом (*Generalem... Naturam*) я называю Космическим Механизмом, т. е. совокупностью всех механических свойств: Фигуры, Массы, Движения и т. д., свойственных материи великой Системы Мира. Имея в виду природу того или иного отдельного тела, я буду называть ее частным, отдельным или, если угодно, индивидуальным Механизмом тела, или, для краткости, просто Механизмом тела, т. е. существенной Модификацией, если позволительно так выразиться, под каковым именем я разумею совокупность всех механических свойств, собранных в каждом отдельном теле. Причем в отдельном теле, рассмотренном как имеющее определенное положение в мире, устроенном наподобие нашего. Возможно, тебя удивит, что в этом описании я представляю Мастерскую Мира (*Mundi Fabricam*), как если бы я полагал, что она является частью понятия Природы, хотя большинство философов, равно как и все остальные, говорят о ней как о пластическом принципе всех мировых тел, т. е. как если бы эти тела образовывались ею самой, почему они и называются обычно Произведениями Природы, а наблюдаемые в них изменения — Явлениями Природы»⁴³.

Словари и энциклопедии отражают наиболее устойчивые и общепринятые понятия, распространенные в мире университетской учености, крепче всего связанной с традицией. Неудивительно, что перед нами значения, истоки которых уходят в средневековую науку. Схоластике принадлежат три основных значения, к которым можно свести большинство приведенных выше толкований. Во-первых, Бог как создатель, источник и субъект творения (*Natura naturalis* схоластиков), во-вторых, совокупность сущего, поскольку она связана вторичными (т. е. естественными) причинами (значение, взятое за основу новой физикой), в-третьих, сущность, т. е. то, что делает вещь ею самой. Последнее значение, разумеется, подчинено первому.

Не забудем, далее, что на становление новой науки и новой концепции космоса мощно воздействовала иная традиция, конкурировавшая с официальной, но с момента зарождения во Флорентийской академии обитавшая в кругах, оппозиционно настроенных к университетам, среди отдельных энтузиастов-одиночек, самочинных союзов и тайных сподвижников. Я имею в виду неоплатоническую натурфилософию и связываемую с ней так называемую герметическую традицию. Основной ее мотив — понимание мира как своего рода божества. «Природа, — говорил еще Лоренцо Валла, — то же, что и Бог, или почти то же»⁴⁴. Космос одушевлен и связан тайными шифрами и влечениями, сосредоточившимися в человеке, который есть центральное связующее звено мира. От Фичино и Пико эта традиция идет к XVII в. Среди множества славных и безвестных алхимиков, врачей, натурфилософов и магов к ней принадлежит Агриппа Неттесгеймский, Парацельс и его ученик Ван Гельмонт, Джаммбатиста делла Порта, Джордано Бруно, Джон Ди. Последний труд, дающий полную картину мира в духе этой традиции, — «История обоих миров» Роберта Фладда — еще был достаточно авторитетен, чтобы М. Мерсенн включил во «Введение в универсальную гармонию» (1634) обширные извлечения из него⁴⁵.

Во всем этом следует разбираться подробнее.

Открытие природы

«»

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Космическая литургия

Тот схематический и до крайности сжатый очерк средневековой «натурологии», который будет сейчас дан, никоим образом не стремится развернуть ее богатейшее содержание ни исторически, ни аналитически. Христианское миропонимание вообще и в особенности схоластическая перипатетика — культурная, концептуальная и научная среда, в которой зарождался и формировался научный разум. Он создавал свои понятия и определял свои принципы в полемике прежде всего с аристотелизмом средневековья — во внешних столкновениях и в сокровенной внутренней работе по преобразованию его понятий, его логики и миропонимания в целом. Чтобы каждый раз не отклоняться в сторону для объяснений и, главное, представить средневековые понятия хоть в какой-то целостности и внутренней связи, я посвящаю им особую главу. С целью большей конкретности материал ограничен главным образом доктриной Фомы Аквината, достаточно, впрочем, представительной.

Есть и еще одно, быть может даже более важное, соображение, которое требует пусть краткой, но целостной характеристики средневекового миропонимания. Оно прямо вытекает из замысла нашей работы.

И об античном *космосе*, и о *теарном мире* христианского богословия можно, конечно, говорить как об определенном понимании *природы*. Но слово это в таком случае, во-первых, должно быть понято в переносном смысле, а именно: как понималось в древности нечто такое, что мы *теперь* приблизительно называем природой; во-вторых, тот образ мира, который мы, не долго думая, называем особым пониманием природы в древности, даже формально не совпадает с природой «в нашем смысле слова» (как мы видели, сопоставляя живой космос Платона и бесконечную вселенную Паскаля), иными словами, неизвестно, что мы вообще имеем в виду, когда говорим по одну природу, разные понимания которой беремся сопоставлять; в результате приблизительность исходного понимания превращается в полную неопределенность; наконец, в-третьих, поскольку с перенесением самого слова какие-то современные интуиции все же переносятся в чуждую им сферу и создают видимость понимания того, о чем идет речь, возни-

кает множество недоразумений, затрудняющих уяснение сути дела.

Различение «космоса», «сотворенного мира» и «мира-природы» (не говоря уж о различении природы как целого и индивидуальных природ) тем более необходимо, что сами слова «Natura», «naturalis», «naturaliter» не чувствительны к изменению смысла; это различение должно быть проведено тем более отчетливо, чем более тонко и незаметно их переосмысление¹.

Средневековый ум образован не как познавательная способность. Два тезиса определяют его движение и внутреннюю форму: *Credo ut intelligam* — *Intelligo ut credam* — верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить. Постигающая мысль изначально сосредоточена на божественном Слове и пронизана вниманием Ему, потому что «все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоанн 1, 3), потому что «Верую познаю, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 3), и потому что «травя засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно» (Ис. 40, 8). Сотворенный мир мыслится в таком «контексте».

Но мир в целом своим устроением, порядком, целесообразностью и каждой вещью в отдельности не только *вегатирует* и свидетельствует о Творце этого прекрасного произведения, но и активно соучаствуют в творящем акте Бога. Это участие и составляет суть бытия каждого существа.

В основе всей христианской онтологии, от Августина до Фомы по крайней мере, лежит один библейский текст, который в греческом переводе звучит столь платонично, что св. Августин видел в нем, возможное свидетельство знакомства Платона с книгами Моисея². Это знаменитый эпизод с неоплатимой Кушиной (Исх. III, 13—14), когда Бог по просьбе Моисея именует себя Яхве, т. е. «Сущий»: «Я есмь сущий» — «*Egō eimi o ōn*» Иными словами, бытие — это как бы собственное имя Бога. Из этого самооткровения или самоистолкования Бога исходит вся средневековая онтология³. Принципиально отличает эту онтологию от античной, скажем неоплатонической, идея творящей воли Бога, идея творения как свободного волеизъявления. Не единое амануирует миром, а Творец своей благой волей наделяет бытием, творя мир из ничто.

Бог не просто *есть* в собственном смысле слова, не просто заключает в себе полноту бытия, он есть, если можно воспользоваться не очень подходящим термином, *субъект* бытия. Не бытие есть основание для понимания Бога, а Творец — основание для определения того, что значит быть. Все, что ни есть, одним только фактом своего бытия, сколь бы ничтожным оно ни казалось, причастно Богу, т. е. соучаствует в его творящем деянии. Все причастно Богу, поскольку хоть как-то есть, и все есть, поскольку как-то соучаствует в божественном творчестве. «Этот радикальный метафизический оптимизм, — пишет Э. Жильсон, — не оставляет в стороне ничего, что хоть в каком-нибудь смысле заслуживало бы имени бытия, и телесный мир не более, чем все остальное...»⁴

Всякое существо, всякая тварь есть определенный способ бытия, получаемый путем некоей «привации» или «негатива» в божественном субъекте. «Бытие же сотворенных вещей, — говорит Фома, — выведено из божественного бытия, согласно некоторому недостатку в подобии»⁸. Стало быть, чтобы узнать, что есть такая-то вещь, нужно узнать, *каким образом*, она уподобляется и причастует Богу, который превосходит совокупность этих способов, во-первых, как абсолютная полнота бытия, а во-вторых, как субъект бытия, т. е. как творец и создатель, создавший мир из ничего.

Здесь проходит рубеж, отделяющий христианскую онтологию от античной, включая и неоплатонизм. Бытие понято здесь в своем основании, т. е. в субъекте, а мир понят как сотворенный из ничто, т. е. не имеющий онтологической основы в себе.

Когда Бог определяется как онтологическая основа мира, мир понимается как нечто единое, как одна «природа», сотворенная другой «природой» — творцей. «Бог, — говорит Фома, — есть универсальная причина всего, что происходит естественно, отчего и сам называется природотворцем»⁹. Однако это идущее от Аверроэса и усвоенное схоластикой различение Бога как «*Natura naturans*» и твари как «*Natura naturata*» кажется одним из наиболее сбивающих с толку. О совокупности сотворенного сущего нельзя говорить как об одном существе (в этом, как увидим позже, основное расхождение схоластики и платонистской натурфилософии) по двум причинам. Во-первых, потому, что мир есть собрание индивидуальных субстанций, каждая из которых может быть согласована с другими, но не образует «акциденций» или «модусов» некоей единой субстанции, которую по праву следовало бы тогда назвать природой. Единственно общее всем вещам мира — бытие. Но *каждая* вещь имеет начало своего бытия от самого премировного Бога, а не через посредство космоса. Во-вторых, потому, что единое основание мира находится вне него, а сам мир не обладает и в принципе не может обладать основанием в себе. Он не самобосован, не самобытен, не самоцелен. Это и значит, что он сотворен из ничто.

Творческий акт Бога и соответственно его знание простирается вплоть до каждой единичной вещи. В этом Фома решительно противостоит авероистам, полагавшим, что Бог знает вещи общим, а не индивидуально различающим познанием. Но собственная природа каждой вещи — это индивидуальный способ причастия совершенству божественного существа и определенность творческой энергии самого Бога. Бог не знал бы ни самого себя, ни тварную природу, если бы не знал возможные способы существовать, каждый в отдельности⁷. «Бог охватывает своей реальностью и своим совершенством все совершенства вещей... — говорит

св. Фома, — и, стало быть, есть виртуально все»⁸. Даже первая материя, которая есть потенциально сущее, но таким образом все же есть, эту тень бытия тоже получила от Бога⁹.

Там, где св. Фома исследует творение, в частности, например, в специальном трактате «О началах природы» (*De principiis Naturae*)¹⁰, речь идет не о мире в целом, а о «формировании» субстанций, т. е. индивидуальных природ. Используя аристотелевские понятия «потенции» и «акта», а также его четыре причины, Аквиназ формулирует свою концепцию творения. Минимальное бытие, то, что не есть вообще нечто, а только может стать чем-то, некоей субстанцией, это первая материя, существующая всегда лишь в чем-то другом и благодаря другому. Акт, которым приводится в бытие и поддерживается в бытии субстанция («что-ность», природа), т. е. конститутивный акт субстанции, есть форма¹¹. Форма есть творческий акт, исходящий от Бога, которым субстанция сама — тем же актом, но уже как своим — причастует бытию, т. е. форме божественного деяния. Быть — значит действительно включаться в действие Бога и совершенствоваться в нем, т. е. в умении быть, т. е. действовать... Итак, *forma dat esse materiae* — форма дает бытие материи в активно сущей субстанции¹², поэтому она и называется «субстанциальной формой»: то, что определяет вещь в индивидуальном качественном бытии.

Субстанция есть субъект дальнейших — акцидентальных — изменений. Материя не является субъектом, она не существует сама по себе, вне актуализирующих ее субстанций (она поэтому не может быть реальной причиной космического единства). «Вся эта онтологическая структура в каждой субстанции есть не что иное, как развертывание индивидуального акта существования, который творит и непрерывно поддерживает в существовании божественная действительность»¹³.

В этой части онтологии творения следует еще раз яснее подчеркнуть один момент. Мы до сих пор отождествляли форму и акт, как бы сливали формальную и действующую причины. Но уже Аристотель понимал, что ни форма сама по себе, ни материя не могут быть субъектами становления или бытия. Начало движения он видит в «природе» (*φύσις*), т. е. в форме, поскольку она внутренне присуща (*ἐνόν*) материи¹⁴. Для св. Фомы речь идет о природе как творческом действии Бога. Бог творит субстанцию, *единство* материи и формы, а форму и материю он при этом со-творит. Бог есть в этом смысле действующая причина, отличная от материальной и формальной «Нужно, следовательно, — говорит Фома в «Началах природы», — иметь еще до материи и формы какое-то начало бытия, которое действует; это начало и называем причину действующей, или движущей, или активной, или той, откуда исходило начало движения»¹⁵. Только действие Бога — субъекта — вводит форму в материю и создает субстанцию, т. е. субъекта же, активно причастующего бытию, субъекта становящегося бытия. «В субстанциях, состоящих из материи и формы, существует двой-

* «*Esse autem rerum creaturum deductum est ab esse divino secundum quandam deficientem assimilationem*» (S. Th. 1.48.2).

** «*Est autem Deus universalis causa omnium, quae naturaliter fiunt unde et quidam ipsum nominant naturantem*» (De nom. 4.24).

ное сочетание акта и потенции. . . первое — сочетание самой субстанции, которая состоит из материи и формы; второе — сочетание самой составленной субстанции и бытия, иначе можно сказать — *quod est et esse* (того, что есть, и бытия) или *quod est et quo est* (того, что есть, и того, благодаря чему есть)¹⁶.

Понятно теперь, почему и каким образом именно Бог должен устраивать мир в целом и управлять им через внутреннюю связь субстанций. Весь мир есть не что иное, как искусство божественного мастерства, в котором произведение (тварный мир) существует не для постороннего употребления, а «для славы Божией», т. е. чтобы обнаружить собой совершенство божественного искусства.

Как же осуществляется эта внутренняя связь мира и откуда появляется понятие вторичных причин? Быть — значит существовать, совершенствоваться в бытии, т. е. яснее обнаруживать в себе божественную творческую энергию. А это значит — уподобляться Богу: быть — значит действовать, принимать, творить, создавать. Итак, можно говорить об акте в двух смыслах. Первично акт — это форма и *integritas rei* (целостность вещи). Вторично акт есть *операция*. Именно по действиям (операциям) вещи на наши ощущения мы, например, заключаем о существовании действующего «субъекта»¹⁷.

Каждая вещь в отдельности и все вещи вместе имеют одну цель — Бога, который, напротив, самоцелен. Но здесь существует различие. В огромном организме Вселенной каждая часть имеет место сначала для своего собственного акта-операции, для ближайшей цели, как, например, глаз — для того, чтобы видеть; кроме того, каждая из менее благородных частей располагается так, чтобы быть ради частей более благородных, подобно тому как твари, низшие, чем человек, подчинены бытию человека. Все же твари вместе осуществляют общее, соборное совершенство тварного мира, который своим богоподобием свидетельствует славу самого Бога. Этот *космический собор*, или *космическая литургия*, и есть предельно напряженный образ христианской космологии.

Иным оборотом такой космозации христианства была «естественная теология». К XIII в. стало ясно, что сверхъестественный Бог устроил мир разумно, и эту разумность может постигнуть и «естественный ум», например ум Аристотеля. Вот почему Аквинат включает в свой «Богословский свод» аристотелевскую метафизику и космологию, о чем можно судить хотя бы по «Божественной комедии» Данте (весьма просвещенного томиста), поскольку домыслимый «Свод» в целом остается нам по разным причинам недоступным. Данте и дает художественный образ космической литургии.

Космос, понятый как собор и литургия, космос, в котором бесконечно бережная индивидуализация и внимательное оформление деталей, бесконечно множасьих в скрытом от них самих единстве, — такой космос представлен любым готическим собо-

ром. Единство, тайно связуя все, как будто предоставляет каждое существо его единственному бытию. Каждое существо — особое качество, особая природа, зачем-то нужная — единственная, уникальная — в божественном мироустройстве. Здесь, как замечает Ленобль, *Natura Rerum* — понятие есть *Natio Rerum* — великая семья и родство вещей в Боге¹⁸. Знать природу вещи — значит знать ее *действенное участие* в общем домостроительстве божественной Премудрости¹⁹.

Можно ли говорить о природе как категории средневековой культуры, о познании природы, о проблеме познания (гносеологии) вообще? Разумеется, можно, и крупнейшие медиэвисты не задумываются строить свои изложения именно с помощью этих категорий.

Например, вся вторая часть капитального труда Э. Жильсона «Томизм», в которой излагаются проблемы творения — говорится о томистском понимании ангелов, вторичных (естественных) причин, человека, жизни и ощущения, интеллекта и рационального познания, сознания и истины, вождения и воли, — вся эта часть называется просто «Природа». Пять вопросов из «Богословского свода» Аквината, которые избрала «Философская библиотека» (изд. Феликса Майнера)²⁰ в качестве представительных и важных для изучения, касаются проблем познания, а краткое, но почти текстуральное изложение системы св. Фомы, изданное в той же «Библиотеке», начинается с «Учения о познании» и продолжается «Учением о природе».

Но, поступая так, мы должны ясно понимать, что представляем средневековую мысль модификацией новоевропейской и, может быть, сильно искажаем ее при этом, потому что *она была занята не нашим, а своим делом и решала другие задачи*. Разумеется, все, что мы ищем, мы найдем; и природу, и глубокий интерес к ней, и настоящие попытки разобраться в ее явлениях, и сложную теорию познания (в которой, кстати, предельный эмпиризм сочетается с формально-логическим порядком) — короче говоря, все, что характерно для XVII в. (а еще более для XVIII в.). Но если культура для нас нечто большее, чем случайный наряд абстрактного *Homo sapiens*, точка зрения и исследовательская перспектива должны быть изменены.

Пользуясь только что разобранными схоластическими категориями, можно сказать: если мы считаем культуру своего рода субъектом или субстанциальной формой, важно ясно понимать, что в ней субстанциально, а что акцидентально. Лишь после этого мы увидим все перечисленные факты — и познание природных явлений, и гносеологические проблемы, и занятия «свободных искусств» — в истинном контексте и истинном смысле.

Это пояснение культурологической позиции, лежащей в основе нашего исследования, позволяет точнее сформулировать также и проблему того исторического события, которое можно назвать возникновением культурного субъекта. Известный тезис о том, что в эпоху Возрождения была «открыта» та природа, к которой

обратились новаторы XVII в., мы понимаем в контексте именно этой проблемы: как формируется новый культурный субъект, для которого соотношение с природой оказывается субстанциальным?

ГЛАВА ВТОРАЯ Секреты и открытия

1. Бог в вещах

Противоборство трех течений, трех направлений творческой энергии определяет напряжение умственной жизни Западной Европы в XVI в.: школьная наука, прочно связанная с университетскими традициями, «александрийское» по стилю философствование, истоки которого восходят к Флорентийской академии, и религиозное обновленчество Реформации. Им соответствуют три существенно различных образа мира, понимания человека в мире и его отношения к миру как существа мыслящего и деятельного.

На протяжении всего XVII в. и в протестантском Лейдене, и в католической Боломье, в Падуанском университете, очаге нового научного духа, или в Сорбонне, оплоте традиционно схоластической учености, в платонизирующем Кембридже и в правоверном Кракове курс обучения натуральной философии строился канонически на основе штудирования аристотелевских сочинений («Метафизика», «Физика», «Метеорология», «О возникновении и уничтожении», «История животных») и их комментариев. Физика по Аристотелю и его арабским комментаторам, натуральная история по Плинию, анатомия и медицина по Галену и Авиценне, космография по Птолемею — нерушимый костяк университетского образования и так называемой школьной философии вплоть до конца XVII в.²¹ Абсолютность аристотелевского авторитета можно иллюстрировать, например, одним из установлений Оксфордского университета, которое гласило: «Тот бакалавр и учитель, который не правомерно следует Аристотелю, подлежит штрафу в пять шиллингов за каждый пункт расхождения и за каждую допущенную им ошибку в логике Органона»²².

Традиционная образованность не просто владение определенным сводом знаний и представлений. Она предполагает целостное миропонимание и особый образ мира, генетически связанный с тем, который был описан в предыдущей главе, но уже существенно иной. Этот образ мира можно, пожалуй, назвать финитистским, поскольку в понимании и определении вещи наряду с первичной (креативной) причиной основной становится вторичная (конечная) причина.

Однако такое определение не исчерпывает произошедших изменений. Важнейшее с точки зрения истории науки вообще новше-

ство, возникшее в рамках схоластической науки, — иное понимание статуса познающей мысли (ее как бы гносеологизация), связанное с номинализмом В. Оккама. С XIV в. мертоновские «терминисты», последователи Оккама, а затем номиналисты Парижа и Падуи развивали динамическую теорию движения, связанную с понятием «импето» как вложенного в тело «качества» движения, существенно отклоняющуюся от традиционной аристотелевской²³.

Иными словами, физику поздней схоластики можно охарактеризовать тремя определяющими чертами: финитизм как принцип связи, квантификация качеств как способ теоретического воспроизведения скрытого процесса и номиналистическая деонтологизация знания²⁴.

Одним из достижений истории науки последних двух десятилетий можно считать едва ли не открытие в научной культуре XV—XVII вв. иного мощного течения, стоящего, как правило, в решительной оппозиции к «официальной» учености, в особенности к схоластике, связанного с иными, неортодоксальными традициями и несущего в себе свой образ мысли и образ мира. Традицию эту, вряд ли удачно, назвали герметической, поскольку ее авторитетным текстом был так называемый «Герметический корпус», приписывавшийся легендарному Гермесу Тризмегисту²⁵.

Все это движение, как оно сформировалось в XVI в., можно вообще назвать тессофским протестантизмом или космической реформацией. Характернейшим для него является пафос восстановления древнейшей мудрости, райского магического знания, которым обладал Адам до грехопадения и которое теперь стало тайным и чудесным. До начала XVII в., когда швейцарский филолог Исаак де Казобон произвел ее правильную датировку (III в. н. э.), сочинения «Герметического корпуса» считались древнеегипетским источником вдохновения Пифагора и Платона. Адепты видели в них второе Писание, восходящее к эпохе Моисея и наряду с Библией являющееся как бы вторым — космическим — откровением²⁶.

Почти все предшественники и многие деятели научной революции XVII в. осознавали свое дело как возвращение к незамутненным источникам первоначальной мудрости, которая впоследствии была забыта или извращена. Об этом говорят Коперник, Гарвей, Ф. Бэкон, Кеплер и даже Ньютон. Дж. Бруно вообще склонен был видеть в себе мессию нового мировоззрения. Новый чудотворец, он исцелил больных людей, дав им возможность видеть, слышать и понимать. Коперник же, утверждал Бруно, «был послан богам, как заря, которая должна предшествовать восходу солнца истинной античной философии»²⁷.

В этом же пафосе, как увидим, знаменуя возвращение к древнейшему и одновременно нечто новейшее, появляется знаменитый призыв возвращения к природе, к природе вообще, вне текстов и словесных откровений, к природе, которую нельзя познавать путем толкования некоего текста, открывающего ее тайны, которую надо

изучать не в слове, а в ней самой. Но когда это станет понятным, само герметическое тайноведение окажется не более чем человеческой выдумкой.

«Герметический корпус» становится широко известным в Европе после падения Константинополя (1453 г.). Марсилио Фичино в 1463 г. переводом этих трактатов начинает свою работу по изданию платонических и неоплатонических текстов, и это очень точно определяет культурный контекст «Корпуса» и смысл того влияния, которое он оказал на ученых. Традиция, в которую реально включен «герметизм» и которую он только представляет, — это неоплатонизм в его флорентийской редакции.

В XVI в. (впрочем, весьма заметно уже у Пико) это философствование впитывает множество инородных элементов: каббалу древнееврейских талмудистов, гностическую демонологию, алхимическую и магическую символику и практику. Его относительно четкие поначалу очертания расширяются и распадаются. Спекуляция может принять вид аллегорического толкования вполне в духе гуманистики или чудотворно-магического тайнодействия демонического свойства²⁸.

Но главное, что определяет лицо «герметизма» XVI в. — процесс, который нуждается в социологическом исследовании, — это странное сближение двух, казалось бы противоположных, социальных и культурных сфер: изысканной, классически эрудированной философии, гуманистические истоки которой очевидны (достаточно прочитать первые страницы комментария Фичино к «Пире» Платона²⁹), и мира низовой народной магии, знахарства, колдовства, заговоров, — мира, к которому так близки, например, Парацельс и Я. Беме.

Люди этого рода — резкие оппозиционеры всей университетской науки и гуманистической учености, как привилегированной и элитарной. Таковы не только «сапожники» и странствующие лекари, таков знаменитый Джон Ди (1527—1608), «граф-колдун», 16 лет просидевший в Тауре; Генри Перси, граф Нортгемберлендский, другой узник Тауэра; сэр Уолтер Рэлей, автор «Истории мира» (1614), астролог, маг и алхимик. Химическая магия, по его словам, «содержит всю философию Природы, не аристотелевскую болтовню, а ту, что обнаруживает внутренние силы и извлекает их из сокровенных недр Природы для человеческой пользы»³⁰.

Не случайно именно в эту эпоху бродячие фольклорные легенды о маге и чудодее Фаусте складываются в литературную форму. В Англии прототипом героя такой книги стал не кто иной, как оксфордский профессор XIII в., математик, оптик, астроном, — знаменитый Роджер Бэкон. Комедия Роберта Грина «История брата Бокона и брата Бунге» (1592) написана одновременно с трагедией Кристофера Марло о Фаусте. Круг легенд о Фаусте связывался с именем аббата Иоганна Тритемия (1462—1516) и двух его учеников и друзей — Агриппы Неттесгеймского (1486—1535) и Теофраста Парацельса³¹.

Народная книга о Фаусте вышла в свет во Франкфурте-на-Майне в 1587 г. «У Фауста», — рассказывается здесь, — был острый ум, склонный и приверженный к науке. . . При этом была у него дурная, вздорная и высокомерная голова, за что звали его всегда „мудрствующим“ (speculiert). . . Нашел доктор Фауст себе подобных, тех, что пользовались халдейскими, персидскими, арабскими и греческими словами, фигурами, письмами, закланиями, волшебством. . . Не захотел он более называться теологом, стал мирским человеком, именовал себя доктором медицины, стал астрологом и математиком, а чтобы соблазнить пристойность, сделался врачом»³².

С непривычки, может быть, странно попасть в эту зловещую атмосферу с пира на вилле Корреджо, но не кто иной, как Пико, создал образ «естественного мага»: «Глубоко изучив гармонию Вселенной. . . и уяснив взаимное сродство природы вещей, воздействуя на каждую вещь особыми для нее стимулами, он вызывает на свет чудеса, скрытые в укромных уголках мира, в недрах природы, в запасниках и тайниках Бога, как если бы сама природа творила эти чудеса»³³. Все это почти буквально присутствует у Парацельса, который как будто списал у Пико концепцию человека как квинтэссенции и всеобщего посредника Вселенной — «так человек есть пятая сущность, и микрокосм, и сын целого мира»³⁴.

Таков дианозис герметической «натуральной магии»: от возвышенного неоплатонизма до видений Якова Беме; чернокнижник Агриппа, практикующий врач Парацельс, его ученик, склонный к научным в строгом смысле слова исследованиям Ван Гельмонт, алхимик и астролог Джон Ди, визионер и философ бесконечной Вселенной Дж. Бруно, католический герметист Т. Кампанелла, прилежный исследователь свойств магнита В. Гильберт, а отчасти и великие астрономы и математики Коперник и Кеплер — вот некоторые характерные фигуры этого обширного невидимого колледжа³⁵. Что же все-таки объединяет их? И в каких отношениях герметизм находится с традиционным миропониманием, с одной стороны, и с рождающимся научным познанием, — с другой?

Герметизм, в котором тонкое умозрение легко смешивается с демонической магией, — «александрийский» симптом, знак переходной эпохи, не столько форма культуры, сколько брожение культурной стихии. Чем же интересна эта бродячая натурфилософия для нашей темы? Двумя и при этом прямо противоположными тенденциями. Имена Бернардино Телезио, Пьетро Помпонати, Франческо Патрици, Томмазо Кампанеллы знакомы нам со школьной скамьи. Мы привыкли видеть в них представителей пантеистической натурфилософии, которая — как объяснение природы вещей «согласно ее собственным началам»³⁶, если воспользоваться названием сочинения Б. Телезио, — считалась верным шагом на пути к научному миропониманию³⁷. Не менее очевидно, что этот «пантеизм» оказался тупиком, направлением духовно бесплодным, гонимым церковью, отвергаемым равно и

школьной и новой наукой, мучительным недоразумением, столь трагически сказавшимся, например, на судьбе Кампанеллы. Этот человек, сидя в тюрьме и подвергаясь пыткам, написал пламенную «Апологию Галилея», на полях которой Галилей холодно заметил: «...отцу Кампанелле: я больше ценю открытие одной, хотя бы и незначительной, истины, чем диспуты о самых высоких вопросах, из которых не выходит ни одной истины»³⁸. Герметизм, как кажется, погружается в природу, он занимается ее разгадыванием и преследует практические цели. В действительности свои шифры, тайными связями и тесным вплетением в эту сеть человека он поистине скрывает, утаивает природу и исключает возможность отстраненно-познавательного отношения к ней.

Отлучу несколько характерных черт.

Первое — космос замыкается на себя, становится как бы самостоятельным субъектом, воспроизводящим своим одушевленным единством единство умного мира. Все его существа — звезды, планеты, земля, животные, минералы — приобретают равную ценность, равную божественность, потому что *Natura est Deus in rebus* — Природа есть Бог в вещах. Это определение Дж. Бруно специально выделяет в своей герметической аллегории «Исхождение торжествующего зверя»³⁹. «Божественная мудрость, истолкование и откровение» Меркурия, «мудрейшего египтянина», оказывается здесь введенным в истинное откровение — откровение самой природы, язык которой есть собственный язык богов. Правда, это откровение для посвященных и человеческая речь должна стать загадочной, иносказательной, сокровенной, чтобы соответствовать этому откровению⁴⁰.

Примерно в то же время, когда была написана эта аллегория, Бруно дал философскую трактовку природы как единой формирующей силы. В диалоге «О причине, начале и едином» (1584), пользуясь аристотелевским языком и полемизируя с перипатетиками, Бруно высказывает мысль, которая будет впоследствии важна для нового понимания природы.

Если, как утверждает Аристотель, природные формы внутренне присущи материи, т. е. не приходят к ней извне, а как бы вызываются изнутри ею же самой, следует изменить понятие о материальном бытии природы, считать его скорее всеобщим, чем небытием, ибо, говорит Бруно, «мне кажется, что если она (природа. — А. А.) извлекает их все (формы. — А. А.) из своего лоно, то следует говорить, что она их имеет все». Материя природы определяется как свернутая всевозможность форм, развертываемых в явную природу. «Следовательно, — заключает Бруно, — она (материя. — А. А.), развертывающая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы в субстанции»⁴¹.

Во-вторых, едва ли не центральной идеей всего герметизма, идеей, связующей «академиков» и «сапожников», была идея человека как универсального посредника всех мировых сфер — небес-

ных, земных и подземных, средоточия и связующего звена всех космических сил и влияний, всех нитей и всех ключей. Человек — реальный микрокосм, не просто аналогия мира, а существо, актуально связанное со всем в мире — духовным и материальным — и потенциально всемогущее. От знаменитого определения человека у Пико делья Мирандоллы в его «Речи о достоинстве человека» до Беме и Вивеса тема человека доминирует в этой традиции. Человек ни с чем «натурально» не связан и одновременно магически вплетен в ткань космоса, он «квинтэссенция праха», как скажет Гамлет, и «квинтэссенция четырех стихий космоса», как определит его Парацельс, он Ничто и потенциально Все.

Не случайно в XVI в. медицина становится вдруг центральной наукой, а астрономия, математика, философия, алхимия оказываются ее частями. «Медицина, — говорит автор исследования о Парацельсе, — обнимала теперь всю совокупность человеческих знаний и в особенности знания о Природе и Человеке»⁴². Человек и есть тайна и откровение всей природы, ее квинтэссенция, пятая сущность, извлеченная из всех четырех стихий. Человек есть центр природы, через него можно проникнуть в ее утробу, а изучая большой мир — минералы, растения, животных, планеты, звезды и умные силы небес, мы, люди, получаем духовную и телесную власть над миром. Так магия слетается с медициной у Парацельса. Человек, говорит он, «свободен на земле, но не в земле, на воде, но не в воде, под небом, но не в небе, с огнем, но не в огне — и при этом образует центр всех четырех стихий, в котором все процессы и все лучи концентрируются»⁴³.

В книге «Параграму» (1530 г.) Парацельс трактует о четырех основаниях врачебного искусства: философии, астрономии, алхимии и добродетели (этика). «Человек, — говорит он здесь, — создан как по образу Неба и Земли, так и из них, а раз он создан из них, то и должен быть похож на своих родителей, примерно, как дитя получает от отца форму своих членов. Так вот, и человек похож на своего отца, отец же его — Небо и Земля, Воздух и Вода. А как, стало, отец его — Небо и Земля, то и должен он иметь в себе все их разновидности и части, ни волоска не упуская. Поэтому и следует, что врач должен знать, что в человеке есть Солнце, Луна, Сатурн, Марс, Меркурий и прочие звезды...»⁴⁴

Ясно, что мир, столь интимно входящий в человека-микрокосм, должен мыслиться им совершенно иначе, нежели объективная природа, предстоящая познающему субъекту.

Наконец, последняя особенность, которую стоит отметить. Герметизм переносит в саму природу действующее, активное начало. Пронизанная симпатиями и антипатиями, влияниями и стремлениями, природа в каждой части оказывается действующей или испытывающей. Это порождает неискоренимое и неустанный беспокойство, поскольку быть — значит качественно: стремиться, сопротивляться, пробовать. Быть — значит качественно, т. е., по слову Беме, мучиться (*Qualität — quälén — Quall*)⁴⁵. Постоянное превращение телесного в духовное, чув-

ственного в волевое, во-первых, стягивает человека в непрерывное действие и переживание, а во-вторых, создает обратный эффект — активную самостоятельность вещей как сил, как действующих существ, по отношению к которым возможна только испытывающая позиция.

Какова все же роль герметической натурфилософии в становлении научного духа или той стороны, которая интересует нас, — открытия природы? Мне представляется, что явление это в культуре XVI в. достаточно цельное и внутренне сосредоточенное при всей своей аморфности, чтобы в нем можно было просто видеть движение от схоластики к науке. Без сомнения, это шаг в сторону, и венский социолог Э. Цильзель верно называет натурфилософию позднего Ренессанса «старшей сестрой, а не матерью экспериментальной науки»⁴⁶. Близость здесь кажущаяся, а расхождения принципиальны, что документировано, например, известной полемикой Кеплера и Мерсенна с Робертом Фладдом⁴⁷.

Не следует поддаваться магии слов. Одни и те же выражения и даже изречения двух современников (например, Кампанеллы и Галилея) могут означать совершенно разное. Можно, конечно, описывать развитие натурфилософии XVI в. как прямой путь к новоевропейской науке⁴⁸, видеть в ней только борьбу со схолистической и «натурализм», не замечая, сколь глубоко отлично слово «Natura» в устах Кампанеллы и Галилея или Бойля. Между тем стоит прочитать сочинения Телезио или Кампанеллы глазами, скажем, Декарта, и мы увидим в них нечто, быть может, даже более чуждое научному «методу», чем схоластика.

§2. Открытие природы

Смысл этого события, открытия природы, возможно, выразится яснее, если мы перейдем от содержательного плана, от учений de Natura rerum, к плану формальному, иначе говоря, к тому, что, имея в виду «книгу Природы», допустимо назвать ее синтаксисом и морфологией⁴⁹.

Природа, формально говоря, есть категория, т. е. правило обозначения некоего рода вещей, принцип связи однородного и отличия от иного рода. Характер того рода или системы, в которых мы обнаруживаем «природную» вещь, многое нам откроет.

В XVI в. страсть к невиданному и чудесному, характерная для всего средневековья, достигает предела. Соборания «чудес света», составленные по образцу «бестиариев», разбуждают от описания монстров, чудовищных динозавров и заморских курьезов. Появляются первые музеи натуральной истории, ботанические и зоологические сады⁵⁰. Гуманистическая эрудиция, соединяясь с любознательностью и удивлением перед явившимися в изобилии новшествами, порождает капитальные труды в стиле Historia naturalis. Вот, например, великий знаток древности, археолог и натуралист, исключительно трудолюбивый ученый Улисс Альдрованди. «Свой дом в Болонье — рассказывает Л. Ольшки, — он превратил в пер-

вый и самый большой археологический и естественноисторический музей своей страны и своего времени, и на основании материала, собранного во время путешествий и при содействии друзей, ученых и государей, он составил 13 фолиантов, опубликованных по большей части после смерти и охватывающих всю естественную историю»⁵¹. Первые два тома его орнитологии посвящены орлу. Как и Леонардо да Винчи, Альдрованди руководствуется здесь литературной традицией и начинает повествование длинной главой «De dignitatibus» («О достоинстве»), в которой мифология, поэзия и история призваны удостоверить первенство орла среди других птиц. Весьма показательны уже названия глав, как раз развешивающие перед нами ряд, в который натуралист XVI в. помещает птицу: «Об орлах, как о роде; о достоинстве; синонимы слова „орел“; омонимы и их корни; форма и описание орлов как рода; о чувствах орла, и прежде всего о зрении; . . . о полете; об уме и правах орла; . . . пища; совокупление; высиживание птенцов; великодушные; воздержанность. . . »⁵² Далее включаются данные гадательных книг, символика, эмблематика, геральдика и т. д.

На наш взгляд, здесь явно смешаны совершенно миродные категории — филологические, зоологические, исторические, этические, во всяком случае, собственно зоологические сведения теряются в гуманитарном контексте. Бюффон, сам автор 36-томной «Естественной истории», но человек XVIII в., иной культуры, иного мира, замечает по поводу сочинений Альдрованди: «Пусть определит после этого, какую же долю естественной истории можно найти во всей этой писанине. Все это легенда, а не описание»⁵³.

Трудно указать различие существенней. Если описательный или символический натурализм XVI в. любое существо или факт природы помещает в значимый *текст*, подлежащий буквальному или символическому чтению (слово «легенда» означает одновременно то, что подлежит собиранию и чтению), то научно-познавательный взгляд превращает и литературный текст в подобие естественного объекта; в XVII в. действительно впервые возникают и филологическая критика текста, и критика текста как исторического источника (одного исследования Казобона оказалось, как мы видели, достаточно, чтобы развезть все мистическое очарование «герметизма»). В «натуральной истории» XVI в., где мы должны были бы найти описание природы вещей (Natura rerum), мы находим описание значимостей вещей (Signatura rerum)⁵⁴.

М. Фуко в книге «Слова и вещи» очень точно описал эту особенность культуры XVI в. и соответственно глубинный разрыв между ней и классической культурой XVII в. Для первой характерна полная неразличимость знака и вещи, «легендарность» мира, в котором тексты живут с реальностью вещей, а вещи значат и буквально вещают как слова. Для второй — как раз жесткое противопоставление вещи и слова или знака. Вещь впервые входит в горизонт человеческого внимания как вещь, без значения и смысла, ее нельзя непосредственно понимать, ее надо исследовать. Дело не в том, что в XVI в. слепо верили авторитету и слову вообще;

кругом вообще не было ничего такого, как бессловесная вещь. «При составлении истории животного, — отмечает Фуко, — бесполезно, да и невозможно сделать выбор между профессией натуралиста и компилятора; нужно просто собрать в одну и ту же форму знания все то, что было увидено и услышано, все рассказанное природой или людьми, языком мира, традиций или поэтов»⁵⁵. Пространство слов и вещей однородно, переходы непрерывны, поэтому различие в чтении книги Природы и книги Писания не в методе и не в предмете, а в направленности. И та и другая книга написаны не о разном, а об одном и том же: о мире и Боге. И та и другая книга должны толковаться особым искусством, чтобы быть поняты. И все это радикально отлично от той позиции, которую занимает, например, Спиноза при историко-критическом чтении Библии в «Богословско-политическом трактате».

Особым образом связывая и разделяя, культура создает особый мир со свойственными этому миру «вещами». Связи смежности, сходства, сопереживания и симпатии, которыми пронизан и устроен мир XVI в., объединяют и различают его так, что в нем принципиально не может встретиться нечто такое, как природа в смысле XVII в. Эта природа была бы лишь словом среди слов.

Между минералами, растениями, животными, человеком, планетами, звездами, ангелами и Богом существует непрерывная связь, которая действует столь четко, что кажется струной, — говорит Джаммбатиста делла Порта в «Натуральной магии», — протянутой от причины сущего до вещей низменных и самых незначительных. . .»⁵⁶ Мир как бы смотрит в зеркало, но его дубликация реальна, и таким образом, например, связаны духовное и чувственное. «Весь внешний видимый мир, — читаем у Беме, — всем своим существом есть знак или фигура внутреннего духовного мира. . . Это произнесенное слово, божественная телесность, которыми рождены и осуществлены все вещи. . . Внутреннее держит перед собою внешнее как зеркало, в котором оно рассматривает себя как порождающее все формообразования. Поэтому каждая вещь, рожденная изнутри, имеет свою сигнатуру»⁵⁷. Знать вещь — значит уметь расшифровывать ее форму-сигнатуру или, как говорит Беме, наполнять эту форму духом. Знать «природу» — значит суметь подсмотреть и подслушать истинный язык — магический, ангельский или райский, — язык, в котором форма существования вещи есть одновременно и форма ее значения. Природа оказывается лишь древнейшим писанием⁵⁸. Но природа, которую открывают в XVII в., не первобытная или райская культура, не запечатленная книга или сокровенный текст, она вообще внекультурна, внесловесна. Открыть природу не значит натолкнуться на нее или наконец признать ее самобытное существование. Это прежде всего предполагает изменение типа человека, образование иного способа видеть, воображать, мыслить, иначе осознавать себя⁵⁹. Именно в XVI в. незаметно в разных, быть может, менее всего связанных с познанием природы сферах культуры происходят эти изменения. Какие же события и процессы можно считать главными?

Прежде всего наиболее бросающиеся в глаза. XV—XVI века знамениты открытием мира в прямом смысле слова. Колумб в конце XV в. начал эпоху великих путешествий. За ним последовали Магеллан, Васко да Гама, Пигафетта, Веспуччи, Кабот. Люди бudo и впрямь впервые натолкнулись на невиданное и заметили, что «на свете есть много такого, . . . что и не снилось философии». Натурфилософ Джироламо Кардано, ровесник XVI в., восторгался временем, в которое ему довелось родиться, веком, «когда был открыт весь земной шар, тогда как в древности было известно не более одной его трети. . .». «Есть ли что-либо более удивительное, чем пиротехника и человеческая молния, которая гораздо опаснее молнии небожителей? Не умолчу я и о тебе, великий магнит, о тебе, ведущий нас по безбрежным морям в темные ночи во времена ужаснейших бурь в далекие неведомые края! Прибавим к этому еще четвертое открытие — изобретение книгопечатания; созданное руками людей, придуманное их гением, оно соперничает с божественными чудесами, ибо чего же еще недостает нам, кроме овладения небом?»⁶⁰ Кардано называет здесь изобретения — порох, компас, книгопечатание, которые упоминают и Дж. Бруно, и Ф. Бэкон, и множество других энтузиастов Нового времени, — изобретения, с которыми по значимости может сравниться разве что открытие атомной энергии. А если мы прибавим сюда телескоп, который будет усовершенствован Галилеем в самом начале XVII в. и с помощью которого он как бы впервые увидит небо, и микроскоп, — можно легко представить себе диапазон открывшихся возможностей.

Мы легко вообразим психологическое потрясение, когда профессор Болосского университета Пьетро Помпонаци в лекции 18 марта 1523 г., толкуя текст Аристотеля о невозможности жизни на экваторе, привел открытие из письма своего друга Антонио Пигафетты, спутника Магеллана в его первом в истории кругосветном путешествии, где рассказывалось о жизни на экваториальных островах. «Следовательно, — заключает Помпонаци, — все, что доказывает Аристотель, — чепуха»⁶¹.

Это неслыханное расширение горизонта известного мира создавало в умах новый его образ — образ мира, далеко еще не изведанного, который надо не расшифровывать, а узнавать и изучать, не предполагая границ. Надо было научиться познавать вещи, не замыкая их в искусственную целостность, а, напротив, допуская их внутреннюю и внешнюю бесконечность, т. е. видеть знание в перспективе незнаемого.

Мореплаватели, конечно же, не случайно наткнулись на новые земли, они *предвкушали* удивление и *стремились* к нему. Всякому делу предшествует замысел, который должен быть выношен, и что-то в самой культуре должно наталкивать на него, порождать дух авантюризма в поисках Иного, что вполне совместно и с католическим рвением миссионеров, и с алчностью конкистадоров. Важен тип личности, падкий на эти приманки, существенны его истоки.

Несомненно, это одно из воплощений ренессансного типа личности, которому свойственно особое ощущение культуры»⁶².

повышенная к ней чувствительность, одновременно восприимчивость к разным культурам и непричастность ни к одной. Возрождение вообще трудно определить как особую культуру, оно как бы не всерьез, все в гуманистических стилизациях древности, в псевдобогословии академиков, в псевдопрактике магов, в слишком впечатлительной филологии и в искусстве, в искусстве. . . В искусстве, которое впервые стало собой, т. е. не-прикладным. Вот и весь быт, все занятия гуманистов и мастеров XV—XVI вв. искусства, искусственны и никак не складываются в традиционную форму органической культуры. Культура для них стала измерением искусства, быть может, искусством жить, вполне, впрочем, отличным от биографии художника. Древность, средневековье, Новое время, формы которого тоже мелькают в фантазиях и проектах возрожденцев, — все эти онтологически несовместимые миры совмещались только в личности, в индивидуальном уме художника, оказываясь измерениями его творческого воображения⁶³.

Сама же эта личность как потенциальная возможность любых формообразований приобретает характер некоей внутренней творческой бесконечности, ничтожной точки всевозможного⁶⁴. Для такой личности всякая состоявшаяся, «органическая» культура будет казаться искусственной, а границы мира — тесными. Именно такое самоощущение личности делает ее творчество *бесмерным*, как у Леонардо или Микеланджело. Оно-то открывает человека Иному и гонит его в эту бесконечность.

Культь природы у гуманистов XV в. весьма далек от этого героического энтузиазма. Л. М. Баткин в статье, посвященной жанру ренессансной пасторали, ясно показал, сколь условна и искусна воспеваемая Я. Саниадзаро «Аркадия». Природа здесь — особо изысканная искусство искусства, достигнутого естественной простоты и легкости, искусства, как бы ставшего природой или соревнующегося с искусством самой природы⁶⁵.

Не то у Леонардо и Микеланджело. Вот знаменитые слова Микеланджело: «Величайший художник не имеет ни одной идеи, которую одна глыба мрамора не таила бы в себе. . .» (№ 60)⁶⁶. Восприятие материала как силы (камень «дикий и полный сил» — *in pietra alpestra e viva*), как мощной потенции форм, как противоборца и сотрудника художника — нерв всего творчества Микеланджело. В живописи мы наносим краску, прибавляем, говорит Микеланджело, в скульптуре же действуем методом удаления, как бы вызывая, высвобождая форму из глыбы⁶⁷. Скульптор, иными словами, не придает форму пассивной материи, а освобождает материю от бесформенного, пробуждает ее собственные формообразующие силы. Форма протупает, пробуждается под взглядом и реэтом художника. Художник не столько подражает природе, сколько выявляет ее намерения (*intenzioni*) и даже борется с ней, укрощая то изобилие слепых сил, которое таится в камне⁶⁸.

С течением времени это ощущение материала только возрастает в творчестве Микеланджело. Уже в скульптуре апостола

Матфея (1506), но [с полной силой в скульптурах рабов (1532—1534) борьба художника с «природой» передана в самом произведении как борьба формы с материей, которая сковывает ее и в которой она тонет. Переживание материала как мощи, бесконечно превышающей всякое формообразование, всякое творческое деяние, передано здесь предельно ошутимо.

Художественная концепция материала Микеланджело и его творческий темперамент до странности близки философии материи и героическому неистовству Дж. Бруно. Сопоставление это было бы поучительным, но заняло бы слишком много места⁶⁹.

Разумеется, открытие природы как *художественное открытие* относится к эпохе XVI в., к эпохе барокко, и открытие это крайне далеко от какой бы то ни было идилличности. Природа открывается как безмерность и глухая мощь, противостоящая культуре и культивированному. Природа не открывается, а разворачивается в «гуманистическом» мире как бездна, дыханием которой пронизаны и обиты все культурные формы. Она вторгается в давно выверенный текст лекции дикой новостью, вдвигается в изваяние грубым, необработанным куском, присутствует смутно, упорно, неустрашимо. Природа — и природа человека, природа в человеке — открывается в XVI в., как открывается трагическое представление. Художественно воспроизвести это открытие (т. е. оповестить о нем) может только трагический талант — Шекспир, Микеланджело, Бруно. Не пасторальная естественность, не уединение на лоне природы, а «героическое неистовство» мучительно безответной любви и безнадежно бесконечной охоты воспринимает открытую природу. Жажда познания занимает место древнего Эроса.

Не тварный мир, устремленный вместе с человеком к спасению в Боге, не ясная софийность твари и не неоплатонический космос, пропозанный магическими соответствиями, оживленный единой космической душой, сфокусированный в микрокосме человека и магически поглощающий его, — не эти монументальные целостности и, разумеется, не пасторальную природу гуманистов «открывают», когда говорят об открытии природы. Природа торчит, прорывается и угасает, не входя ни в какие формы и пазы. Она присутствует как некая неснышаемая всевозможность, бесформенная продуктивность, избыточествующий фонтан форм, безразлично множащихся, подчиняясь единой скрытой силе, скрытому закону. Понятно, почему явление этого нового персонажа на сцене европейской культуры первым почувствовало искусство. Но то, как открывают природу скульптор и экспериментатор, лишь одна сторона, одно проявление природы. Существует и другая, которую прежде всего видят живописец и теоретик.

Природа осталась бы предметом художественного восприятия и завоевательных авантур, она никогда не стала бы предметом научного познания, если бы ее открытие не создало бы особых форм ее созерцания. Как созерцаемая природа открывается, когда человек научается выходить из жизненной связи с ней, когда он *растается* с ней, *отходит* от нее, чтобы посмотреть на нее со

стороны, как пишущий картину живописец на свою натуру. Возможность *выходить из мира*, ставшего своим, куда-то вовне, с тем чтобы рассмотреть этот мир *без себя*, в том виде, который не осмыслен моим присутствием, — фундаментальная предпосылка познавательного отношения. Такой навык отстранения от мира вырабатывала *перспективная живопись*, выталкивающая зрителя из пространства картины.

Природа со всем своим нутром проецируется в плоскость картины, где нет никаких таинственных знаков и где глубина только иллюзия. Картина об-наруживает природу. Переход от картины к иллюстрации, научному пособию, схеме, чертежу непрерывен. На пути из монастырской библиотеки в научную лабораторию стоит мастерская живописца.

Творчество Леонардо или Дюрера достаточно очевидное тому свидетельство. Изучение геометрии, оптики, механики, ботаники, анатомии, даже физиологии было не подготовительным этапом в обучении живописи, а составной частью мастерства. А глаз художника XVI в. был устроен так, что живописное наблюдение непрерывно переходило в познающее изучение. «Хотя эти продолжительные и упорные исследования превосходят по своему объему и характеру даже величайшие требования самого натуралистического из всех искусств, — пишет Л. Ольшки, — и хотя они приобретали тем более характер научного исследования, чем более они подчинялись только его стремлению к познанию, но результаты их — чисто живописного и педагогического порядка»⁷⁰. Леонардо почти 30 лет подряд занимался анатомией, собрался всю жизнь написать «Анатомию» и Микеланджело. Но оставим художников, посмотрим таблицы, иллюстрирующие трактат Везалия «О строении человеческого тела». «Эта книга, — пишет автор монографии о великом анатоме В. Н. Терновский, — огромное событие не только в истории медицины, но и в истории живописи»⁷¹. И дело здесь вовсе не в стремлении к красоте, но к точности.

Везалий вообще впервые сделал демонстрацию путем диссекции и живописно-точное изображение основами научной анатомии, деликатно отодвинув в сторону этими наглядными *картинами* недостоверные во многих деталях *тексты* Галена⁷².

Везалий был в течение семи лет (1537—1544) профессором хирургии и преподавателем анатомии в Падуанском университете. В то время еще не был построен огромный анатомический театр (1595 г.), но Везалий вел преподавание, активно используя демонстрации и точные изображения частей тела, для чего он впервые получил специальное разрешение ректора и администрации университета. Везалий сам обладал художественным талантом, но для работы привлек своего земляка и друга Яна Стефана ван Калькара. Снабдить изображениями главный труд Везалия «О строении человеческого тела» помог друг Везалия, художник из студии Тициана, Вичеллио⁷³.

Только искусство живописца, такого, как Леонардо да Винчи или Альбрехт Дюрер, может отчетливо прояснить, закрепить

и сделать общедоступным зрелище анатомизируемого предмета. Ученому остается только схематизировать рисунок, дать обозначения и названия. На картинах из «De Fabrica» Везалия фигура человека, изображенная в страдальческой позе на фоне классического итальянского ландшафта, последовательно освобождается от кожи, мышц, внутренних, венозно-артериальной системы и наконец предстает скелетом с заступом в руках⁷⁴. Перед нами нечто вроде символического прообраза научного исследования природы: картина — анатомический атлас — механическая схема — геометрический чертёж — алгебраическая формула. . .

Будучи посредником, экраном между человеком и миром, картина играет двоякую роль. Она устраняет человека из мира, отодвигает его на расстояние от созерцаемого, пусть это созерцаемое будет хотя бы само нутро человека. Все плотное, глубокое, загадочное аналитически развертывается в чистом протяжении плоскости с геометрически определенной глубиной. Всякое «значение» исчезает, все реальное — внутри оно или вдали — должно быть в принципе видимо, изобразимо, наглядно представимо на плоскости. Записи Леонардо к анатомическим рисункам показывают, что его глаз видел больше и рука больше и точнее могла изобразить, нежели его ум понять⁷⁵.

С другой стороны, в картине объективируется человеческое представление, а само представление становится на место слов с их двусмысленностью или пустым формализмом⁷⁶. Объективируясь в изображении, представление отстраняется от человека, извлекается из его субъективного воображения и предстает с предметной наглядностью для возможного рассмотрения, исправления, сопоставления с развернутым в картину же предметом. Эта двусторонность картины есть прообраз теории, которую поэтому и можно понять как *картину мира*. Предварительно сам мир должен быть понят как картина⁷⁷.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Безмерное

Мир христианского богословия, мыслимый как космическая литургия, и мир герметической тайноведения, которым пытались овладеть «фаусты» Ренессанса, коренятся в почве средневековой культуры. Они часто не могут ужиться друг с другом, но внутреннее родство их бесспорно. Как можно судить по энциклопедической компиляции Исидора Севильского (ок. 570—636) «О природе вещей»⁷⁸, эллинистическая традиция символично-аллегорического толкования натурального мира была прочно усвоена средневековой мыслью. Восприятие Природы как второго «Писания» формировалось в шартрской школе схоластической философии, основанной в 990 г. На равных правах почитались здесь «Тимей» Платона,

«Физика», «О душе» и почти весь «Органон» Аристотеля, сочинения Бэция, Иоанна Скота Эриугены (в частности, «О разделении природы») и переведенные им трактаты Дионисия Ареопагита⁷⁹. В «естественном Писании» видели символическое изображение (figura) священной истории и форму теофии (богоявления)⁸⁰.

Равным образом алхимики, платонизирующие маги и медики сохраняли основную космологическую парадигму всего средневекового мышления: строгую иерархичность миропорядка по степеням совершенств. Мир — это собор существ, находящихся на периферии Вселенной, через иерархии ангельских чинов, обитателей девяти небесных сфер, концентричных с Землей, к рангам человека, животных; растений — обитателей земной сферы в центре космической системы⁸¹.

Словом, сколь ни сложились отношения между высоким умозрением и тайным знанием, союзники они или противники, оба принадлежат одному миру — миру *средневековой культуры*.

Говоря об открытии природы, мы имеем в виду событие, выводящее нас за рамки этой культуры. До сих пор мы отмечали только симптомы грядущего переворота, первые его намеки и свидетельства. Речь шла о фактах, об изменении типа личности, о новом видении, новых эстетических вкусах. Мы знаем, что в 1492 г. Колумб отправился на поиски нового пути в Индию, что в 1530 г. у Коперника была уже готова его книга, что в 1572 г. Тихо Браге зафиксировал рождение на небе новой звезды. . .

Но как и почему все это стало возможным? Неужели даже звезды начали зажигаться, чтобы доказать людям, что и в небесной сфере происходят изменения?

Мировоззрение — это ведь не чье-то сочинение, не только некое воззрение на мир, а мир самого воззрения: сложившийся образ мысли, воображения (опережающего восприятия), умное, как бы знающее, что можно увидеть, зрение, сознательно сосредоточенное внимание. . . В мире, конечно, могут быть сокровенные глубины, загадочные явления, курьезы, диовиники, но все это обмелает мироустройственной мыслью и не затрагивает ее по существу. Чтобы опутить стены своего мира, надо некоторым образом сойти с ума, выйти за его пределы, а пределы ума не за морем и не в небесах, а в нем самом, в его основаниях, *здесь* таятся новые возможности.

Когда мысль допускает немислимую до тех пор возможность, возникают новые замыслы, ожидания, предвосхищения, проекты, страсти и инструменты. Тогда задумываются путешествия, рискованно смещаются точки зрения, замечается невиданное и неслыханное и даже новая Звезда ко времени загорится на небе, возвещающая рождение новой эпохи. Все это предвещает, допускает, делает возможным глубинная трансформация свойственного эпохе мышления. Анализ такой трансформации впервые позволяет измерить глубину совершающегося переворота и уяснить черты нового мировоззрения, в нашем случае — мировоззрения Нового времени. Только разобравшись в этих глубинных смещениях,

сможем мы понять, как формируется мышление, в горизонте которого впервые появляются особый — невиданный и неслыханный «предмет»: природа. В поисках интеллектуальных начал мировоззрения исследователи не раз обращались к творчеству Николая Кузанского. Пойдем по их следам и мы.

1. Проект природы

В богословском и философском синтезе Николая Кузанского (1401—1464) слились идейные течения европейского средневековья, глубже других связанные с античной мыслью: основные воззрения Платона и Аристотеля, усвоенные им через призму позднего неоплатонизма (Прохла) и зарождающейся средневековой схоластики (Бэций); традиция так называемого апофатического (отрицательного) богословия, восходящая к ранней патристике (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник) и усвоенная схоластической мыслью (шартрская школа, Фома Аквинский)⁸²; коренящаяся в той же традиции немецкая мистика XIV—XV вв. (Мейстер Экхарт); платонизирующие тенденции раннего Возрождения (герметизм). Вместе с тем в его сочинениях по праву находят истоки нового мышления, свойственного Новому времени. В космологии Дж. Бруно, в новой математике (аналитическая геометрия, дифференциальное исчисление), в философии Паскаля, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля усматривают развитие и вариации некоторых принципов и основополагающих идей Кузанского⁸³.

Этим и определяется значимость его работы. Двигаясь традиционными путями, сосредоточивая традиционную мысль в ее предельных основаниях, как бы в самом ее источнике, Кузанский улавливает иные, далеко не традиционные возможности, тающиеся в этом источнике. Его работы позволяют увидеть рождение нового мира в недрах, в основах самой средневековой культуры⁸⁴. Он делает эту возможность доступимой, мыслимой, логичной. Словом, работы Николая Кузанского позволяют связать мир и мысль средневековья с научным мышлением Нового времени своеобразным принципом соответствия.

По сути все основные идеи Кузанский сформулировал уже в раннем сочинении «De docta ignorantia» («Об ученом незнании»). Парадоксальным словосочетанием «ученое» или «знающее незнание» Кузанский выражает основную идею апофатического богословия: о Боге в его абсолютной простоте и безотносительности мы можем *знать* только своего рода *незнанием*, понимая его непричастность всем различиям, определениям, утверждениям и отрицаниям нашего ума. Восхождение ума к этому сверхумному средоточию понимается в традиции как восхождение к мистическому созерцанию⁸⁵. Но Кузанского вдохновляет другое.

Он находит на этом пути возможность делать вполне положительные выводы, построить своеобразную *логику* рассуждения, действительно «научку», способную вернуться в систему конкретных утверждений о мире, человеке и человеческом мышлении.

Основной ход апофатического восхождения у Кузанского ортодоксально традиционен. От многообразного мира, мыслимого с помощью десяти аристотелевских категорий, мы восходим к единому «художнику», создателю мира, несоизмеримо превосходящему сотворенный им мир. Никакими определениями, почерпнутыми из сотворенного мира, нельзя охарактеризовать, назовывать, вообще помыслить Творца. Искусство творения, сосредоточенное в уме Творца, не описывается чертами созданных произведений. Подобно тому как зрение, различающее все цвета, «бесцветно» и само во всем зримом незримо; подобно тому как и свет, благодаря которому все зримо, сам по себе, вне специфицирующей его стихии «инаковости» незрим; подобно тому как единый разум, «судья суждений», единым искусством которого различает мир и судит дискурсивный, логический, бегущий соединения противоположного рассудок, сам не присутствует в рациональных построениях и различениях рассудка и не может быть поэтому понят в суждениях и умозаключениях рассудка, всегда уже предшествуя любому умозаключению, — так же точно и высшее «искусство истины», которым формируется разум, само по себе не может быть выражено разумно и постигнуто в понятиях разума (I. 226, 287, 289—294, 297 et pas.)⁸⁶.

Кратчайшим и простейшим образом суть этой стороны «науки незнания» выражена Кузанским так: «Наука есть возведение частных знаний во всеобщее искусство, и одно с другим несоизмеримо» (I. 306). Знать истину — значит не обладать каким-либо понятием или определением, а «быть самим искусством истины» (I. 307), уподобиться всеобщему «художнику», сосредоточиться в простоте божественного ума, в котором все возможные — бывшие и небывшие — произведения всегда уже актуально пребывают. Бог всегда уже есть все то, что может быть (possessit. 2. 135—181), а в одном из последних своих произведений, «Компендий», Кузанский именует его просто «Могучь» (Posse) (2. 404).

Все это, повторяю, вполне традиционные и даже канонические фигуры средневековой мысли.

Где же начинает просвечивать нечто новое? Во-первых, там, где Кузанский предельно интеллектуализирует это мистическое восхождение и в таком предельном напряжении интеллекта доводит апофатическую теологию до логического конца. Во-вторых, там, где Кузанский стремится сделать из логики отрицательного восхождения положительные логические выводы, т. е. переосмыслить логику рассудка.

Метод «науки незнания» предполагает двойное движение мысли. Сначала это только что намеченное нами восхождение от сущего и известного к их источнику (художнику, искуснику, мастеру — единую Субъекту всеобщего искусства), который не может не быть им (миром-произведением) пред-положен и вместе с тем (и поэтому) не может быть уловлен в формах произведений, разверток, рассуждений. На этом пути мы научаемся знать о неизвестном, постигать непостижимое непостижимым (I. 364).

Но «наука незнания» включает в себя и противоположный, обратный ход, превращающий постигнутое незнание в основание и источник знания. Просветенный «непреступным светом», мыслитель оборачивается на мир сущего и известного, чтобы рассмотреть его в этом свете, приблизить его к этому свету, испытать и измерить его этой несоизмеримой с ним безмерной простотой. И вот когда Кузанский ставит знакомый ему мир субстанциальных форм, логических distinctions, именований и определений в «непреступный свет» его божественного источника, формы этого мира начинают бесконечно дробиться, плавиться и перетекать друг в друга. В иерархически устроенный, замкнутый космос Аристотеля, Аквината и самого Кузанского входит дух бесконечности.

Свернув мир (антично-средневековый Космос и Логос) в абсолютно простую точку божественного субъекта, сосредоточенный в этой точке ум (посредник между миром и Богом, «образ этой сосредоточивающей простоты» (I. 393)) обретает неведомые ему доселе возможности развертывания.

В своей книге «Мышление как творчество» В. С. Библер фокусирует логический мир Кузанского именно в этой точке, которую он понимает как точку превращения средневековой логики в новую⁸⁷. Именно здесь, в недрах средневекового мира и сообразного ему мышления, начинает просвечивать возможность иного определения мышления, возможность мышления, способного помыслить, допустить, дать увидеть нечто такое, что откроется впоследствии как природа, подлежащая познанию.

«Идея (средневековая) субъекта», — пишет Библер, — творящего все, уже логически требует довести содержательность субъекта до идеальной точечности⁸⁸. Только тогда субъект не будет чем-то определенным (а стало быть, и постижимым), что свойственно только сотворенному. «Только тогда он будет ничто... тогда он будет неиним. . . Тогда субъект не будет охватываться (акстенсивно) ни одного предмета, ни одной мысли, ни одного чувства. Ведь в противном случае нечто пространственное или временное уже входило бы в его собственное определение. . . Но — и вот мы уже на грани „превращения логики“ — как только все предметы и все (лежащие в их основе) исходные формы мыслятся скатыми, сосредоточенными в непротяженную и вневременную точку начала бытия (бытия этих форм до начала времен), сразу же становятся тождественными, едиными все особенности и пропорции бесчисленных фигур и вещей тварного мира»⁸⁹. В божественной простоте и единстве все связано в единство бытия, все — равно, все — одно, как все возможные создания — бывшие и еще могущие быть — всегда уже пребывают в бесконечно простом уме создателя.

Итак, Бог, рассмотренный до мира, вне отношения к миру, должен мыслиться как точечная бесконечность или творческая мощь, превосходящая всякую возможность творения. «Творческая мощь Бога», — говорит Кузанский, — не исчерпана его собственным творением» (2. 141; ср. 1. 144). Что же такое мир как развертываемая простота Бога. Вот тут-то и может начать свое

дело новый Ум, Ум-измеритель (Mens-mensura (1. 388)). Свертывал он тварный мир Августина и Акинтия, мир сущностей, субстанциальных (неизмеримых, качественных) форм, а развертывает уже иной мир, мир однородных измеримостей, возможных мер («Об уме», гл. 1: 1.419—424). В этом мире единица развертывается в бесконечный числовой ряд, точка — в непрерывную линию, покой — в бесконечное движение точки в пустоте, «теперь» (или вечность) — в бесконечное время, тождество — в бесконечность различия, равенство — в бесконечность неравного (1. 103—104, 329—330, 398, 422). Соответственно интуиция ума развертывается бесконечной дедукцией, что уже буквально изменяет само понятие о логике, как оно дано, например, в «Апологии ученого неведения» или в «Об уме». Перед нами не номиналистический «терминизм», не таксономия схолистического реализма, а едва ли не прообраз логики декартовского метода.

Такое преобразование логики, т. е. «искусства, в котором развертывается сила рассудка» (1. 228), — результат апофатического «вразумления» рассудка, его сосредоточения в собственном, непостижимом источнике, положительный результат «науки незнания».

Назовем описанное логически преобразующее движение ума «апофатической рефлексией» и присмотримся ближе к его результатам.

В неоплатонической схеме, к которой здесь ближе всего Кузанский, ум также выступает посредником между единым и космосом. Он также совершает своего рода рефлексию, «поворачиваясь» то к единому, которым формируется сам, то к космосу, который формирует с точки зрения единого. Но единое, понятие как «искусство истины», более того — как сам «искусник» и «мастер», творящий, а не эманулирующий, творящий духом, как стеклодув, а не как платоновский демиург (1. 347, 436), поучает ум другому. Бесконечную простоту творящего Бога ум проецирует в точку, развертываемую в бесконечном пространстве возможных разверток. Бесконечной мощи Творца соответствует бесконечная возможность развертывания, порождения и превращения форм, скорее всеобщая *форма*, чем какая-либо универсальная *форма*.

Все формы оказываются теперь внутренне связанными равенством сущностного единства, лишь по-разному специфицированного в них. Формы лишаются самостоятельного субстанциального значения. Любая вещь может быть представлена как модификация другой вещи, каждая вещь всесторонне связана и соотносена с другими, определена не внутренней природой, а, грубо говоря, случайным стечением обстоятельств, в которых так-то определилась единая природа, составляющая сущность каждой отдельной вещи. Вещь такова, потому что единому *случилось* так осуществиться (1. 100, 102, 103). Каждая вещь содержит в себе некоторым образом всю природу и вместе с тем она только узел всеобщих связей, момент развертываемого ряда, частное значение некоей общей функции. «Глубочайшая причина такой соотносительности (Relationität), — замечает Ф. Нагель, — сотворенность, тварность

вещей. Столь важное для Нового времени новое определение способа вещественного бытия в мире как соотносительного, если рассмотреть его истоки у Н. Кузанского, оказывается строгим следствием евангельско-христианского понятия творения, которое лежит в основе нового мышления и в нем впервые становится действительным»⁹⁰. Субстанциальны отныне не формы, а элементарные связи, в основе которых лежат элементарные действия.

Здесь важно еще раз задуматься в то, что мы назвали «апофатической рефлексией». Очень часто философию Кузанского зачисляют в пантеизм. Он-де на ренессансный манер отождествляет мир и Бога, перемещает творческую потенцию Бога непосредственно в мир. Эта точка зрения страдает, на наш взгляд, поспешностью и приблизительностью⁹¹. Мы уже видели, что такое «Бог в вещах». Находить у Кузанского пантеизм — значит упускать из виду самое главное: апофатическую, отрицательную связь между Богом и миром, опосредование этой связи «наукой незнания», онтологическим различием сверхности мира в Боге и сверхности мира в самом себе, не замечать, иными словами, место и роль ума в системе Кузанского.

Пространство развертывания мира не имеет непосредственной, так сказать, натуральной связи с творящим субъектом. Субъект лишь *представлен* в мире как точка, развертываемая в бесконечном однородном пространстве (здесь, по сути говоря, впервые намечается фундаментальное для всего мышления Нового времени картезианское разделение двух субстанций — мыслящей (субъект) и протяженной (объект)).

Ум, обращенный к непостижимой творческой простоте Творца, становится чистым зеркалом, в котором он же по-новому видит мир. Ум созерцает в этом зеркале «снятие всякой инаковости и всякого различия и разрешение (resolutio) всего в единое или, что то же, переливание (transfusio) единого во все вещи» (1.321). Умопостижимая основа мира — божественное ничто. Умопостижимая основа мира — минимум мира — точка или максимум мира — бесконечное однородное пространство. Понять нечто — значит увидеть его как модификацию единого, подобно тому как всякая фигура может быть понята как модификация прямой (1.67—71; 2.151) или пространства просто — безмерной основы всякого меропределения, вносимого в эту основу созидательным умом (1.420). Множество вещей и многообразие мира — это как бы *прегратности* его единства (1.328). «... Ты видишь разнообразие форм, — замечает Кузанский, — значит, сущность не есть ни одна из таких вот форм» (1.333). Бесконечная однородная сущность осуществляется в бесконечном (точнее, неопределенном) многообразии и подвижности конечных форм, подобно тому как чистый и потому невидимый свет порождает в «стихиях инаковости» множество видимых цветов⁹². Беспредельная множественность *существования* и единство *сущности* мира связаны друг с другом также апофатической рефлексией ума: единство присутствует в мире отрицательно, как множественность бесконечно различных

форм, для которых то, что они есть (зд. и сейчас), всегда отличается от того, чем они были или могут быть (там и тогда) (2.153).

Апофатически рефлектируя единое как бесконечную творческую мощь, как чистую возможность, превращающую всякое бытие (вспомним определение Бога как «Могущего»), разум переосмысливает, перестраивает космос в *другую идею порядка*. Это уже не *порядок* завершеного в себе строя, а *ряды* возможных разверток; не «сотрудничество» множества «природ» в общем причастии Богу, не «собор» божественной литургии, а мерная развертка единой, внутренне безмерной природы во внешней последовательности и рядоположности (*seriatim ordinata* — 1.104), которым нельзя положить предел, ибо они не исчерпывают возможности быть. В мире как-то есть все, что может быть, и все, что есть, еще только может быть (2.333). «... Для всего, что есть, нет другой причины, кроме самой этой возможности быть: вещь есть потому, что есть возможность бытия» (2.340).

То, что развертывается, не принадлежит тому, в чем или посредством чего оно развертывается, но вместе с тем образует внутреннюю сущность всего развертываемого, поэтому его присутствие как бы дает себя знать в невозможности положить предел развертыванию. Апофатическое присутствие субъекта как раз и сказывается в бесконечностях объекта. Ум-посредник проектирует бесконечную интенсивность свернутого в бесконечную экстенсивность развертки. Тем самым ум, апофатически мыслящий непостижимые интенсивности, оборачивается умом-измерителем и развертывает мир измеримых величин. Само это превращение становится конструктивным элементом нового мышления⁹³.

Для ясности — несколько примеров. Непостижимое понятие мгновенной скорости неравномерного движения может быть представлено как длина пути, который тело *прошло бы* за определенное время, *если бы* оно в этот момент стало двигаться равномерно с этой скоростью. Непостижимая интенсивность силы развертывается в может стать предметом измерения, *если ее представить* как меру деформации траектории движущегося тела под действием этой силы. Вес тела, температура, напряжение поля становятся измеримыми величинами, *если представить* их через вызванные ими экстенсивные эффекты (растяжение пружины, подъем столбика ртуты, отклонение стрелки). Сам Кузанский в книге «Простеца» («Об опытах с весами» показывает, как можно выразить многие качественно различные процессы и явления единой мерой веса (1.444—480).

Попробуем навести порядок в том, к чему мы пришли, и зафиксируем некоторые определения нового мира.

В материальном *существовании* — это неизбывная бесконечная множественность форм и различий, ускользающая от всякой точной измеримости. Здесь нет ничего в точности равного, контругнтого, подобного. В *сущности* же — это однородное единство, бесконечно отличное от любой определенности. В этой сущности все вещи равны, поэтому сравнение, равенство, отождествление, так сказать, *уравнение* вещей есть путь к самой сущности

мира. Так, заметим на будущее, все тела для механики отождествляются в понятии точечной массы; все места отождествляются в понятии бесконечного однородного пространства; все положения отождествляются в понятии движения как состояния; все возможные движения свертываются в формулировке всеобщего закона. Связь между эмпирическим миром существования и теоретическим миром сущности сохраняет «апофатический» характер: ум понимает мир с помощью того, что в его (мира) эмпирическом, чувственном существовании не присутствует.

Далее. В реальной безмерности чувственного существования дает себя знать еще более глубокая сущность вещей: свернутая бесконечная мощь, простая бытийность мира, не исчерпаемая никакая развернутостью, нечто всегда неизвестное, то, что в бесконечно продолжающемся познании лишь определеннее и точнее постигается как неизвестное: уплотняющаяся по мере развертывания и раскрытия *скрытость мира в себе*.

Нетрудно распознать в этом онтологическом проекте черты новой природы, равно как и нового мышления. Природа, которая выводится на свет «апофатической рефлексией», дается тройко: 1) как сосредоточенная в себе интенсивная бесконечная мощь, дух, разлитый во Вселенную, развертывающий единство в материи через движение и связывающий всеодно порождаемое множество (1.129), природа, не исчерпаемая никакими механическими картинами и эмпирическими осуществлениями, как не-известное; 2) как идеальное бесконечное пространство возможных разверток, порядков, законов (теоретическая природа); наконец, 3) как бесконечное разнобразие чувственно данных вещей, явлений, событий — природа, чувственно воспроизводящая свою внутреннюю непостижимую бесконечность (2.254).

Мы видим, что в этом проекте заложены начала природы как будущих натурфилософов, так и рационалистов и эмпириков XVIII в., возможности как механистической редукции, так и натуралистической таксономии. Мы видим и возможность математизации физики как знания о природе в ее сущностной однородности и измеримости, и невозможность такой предельной математизации как в онтологическом, так и в эмпирическом плане, поскольку никакая идеально-мерная развертка не исчерпывает ни ее творческого «нутра», ни внешнего многообразия непосредственной «натуры». Мы видим, почему предельно математизированная механика может рассматриваться как представление самой сущности природы и вместе с тем почему она обречена оставаться только теоретической идеализацией, предположением, приближением, не достигающими действительной точности, — ведь между теоретической мерой и реальностью всегда оказывается бесконечное (пусть и бесконечно малое) различие, равно как и от полной истины теоретическое предположение отделяет всегда бесконечность, сколько бы оно к ней ни приближалось.

Словом, «апофатическая рефлексия» Кузанского не только «разрушает конечный Космос античности и средневековья», не

только «раскрывает бесконечную Вселенную позднеренессансной космологии»⁹⁴, но и реально проектирует новую идею мира, идею природы, включающей в себя основные определения возможных отношений к ней, в том числе и ее научное познание, и, как увидим, ее техническое преобразование.

Чтобы двигаться дальше в раскрытии возможностей, тающихся в проекте природы Николая Кузанского, надо сделать еще одно уточнение. До сих пор, анализируя общую схему «апофатической рефлексии», мы не различали метафизический и гносеологический планы, работу Ума (божественного) смешивали с работой ума (человеческого). Между тем это различие существенно.

Кузанский пишет в сочинении «Берилл»: «учти, что говорит Гермес Трисмегист: человек есть второй бог. Как бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога — подобия божественного интеллекта» (2.99). Ум человека — прямой образ Бога (*imago dei*), подобие его бесконечной свернутости и творческой мощи (1.397—398). Поэтому в своем автономном дискурсивном развертывании, в свободном рациональном творчестве он действует *как бы* тем самым методом, каким Бог творит мир, т. е. сразу же входит в саму суть вещей. Но только «как бы», только в подобии, в модели, в предположении. Так апофатическое богословие, продуманное в философской науке незнания, переформулируется во «всеобщее искусство предположения» (1.188), в метод гипотетического теоретизирования о возможных способах развертывания мира.

На мой взгляд, в своем «искусстве предположения» Кузанский впервые набрасывает проект гипотетико-дедуктивного метода, характерного именно для научного познания Нового времени⁹⁵. Мне хотелось бы здесь отчетливее прочертить и предвосхитить линии дальнейшего развития, стало быть, в известной мере как бы продолжить ход рассуждений Кузанского.

«Предположения, — говорит Кузанский, — должно быть, происходят из нашего ума, как действительный мир — из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум, благородное подобие бога, уступает, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей. ... Бог же совершает все посредством (*propter*) самого себя. ... так и развертывание рассудочного мира, исходящее из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (*fabricatricem*)» (1.189). Разум в своих дискурсивных предположениях уподобляется не *формам* сотворенных «природ», а *методу* творящей природы. Теоретический рассудок методически развертывает свой гипотетический мир в пространстве, ограниченном, с одной стороны, непостижимой простотой метафизических начал, с другой — непостижимой сложностью чувственного мира. Начала и концы отодвигаются в бесконечную даль (наука освобождается как от метафизики, так и от непосред-

ственного опыта), предметом исследования и анализа становится элементарная причинно-следственная связь и ее логическая форма — элементарный шаг дедуктивного вывода.

Вопрос «что такое?» сменяется вопросом «откуда следует?» или «как получается?».

Опосредуя интеллектуальную интуицию природы творящей и чувственный опыт природы сотворенной, теоретическое предположение проверяется, испытывается, совершенствуется, уточняется, бесконечно приближается к истине, соответственно с двух сторон и в обе стороны уходит в бесконечность. Развертываясь в сторону сотворенной природы, теория испытывает себя на опыте, проверяет свою способность воспроизвести конкретности чувственного мира. Свертываясь, сосредоточиваясь в единстве своего простого принципа, теория испытывает свою рациональность, логичность, соответствие идеальному единству творящей природы (логический анализ теории). В этом ведь и состоит, по общему признанию, прогресс научно-теоретического знания: охватывать все более обширные сферы опыта все более простыми теоретическими принципами⁹⁶.

Но во-первых, многообразие и разнообразие чувственного мира бесконечны и никакая идеальная мера не достигает поэтому необходимой точности. Более того, неточность, неизмеримость и есть верный признак реальности, отличающий ее от измеряющих конструкций нашего ума. Измеряя, т. е. уподобляя меру (инструмент) и измеряемое (вещь), мы познаем чувственную реальность не только тем, что измерили в ней, но и тем, что этим самым измерением отметили и неизмеримое в ней. И чем точнее наше измерение, тем точнее знание о том, что ускользнуло от измерения, чем, иными словами, реальный предмет отличается от нашего знания о нем. Мы не приблизительно знаем предмет, а точно знаем его сущностную идеализацию и не менее точно — ошибку опыта, отклонение, аномалию. А именно здесь в ничтожно малых, но точно зафиксированных отклонениях и таятся принципиально новые возможности. Всякий прогресс в познании есть и прогресс в определении незнаемого.

Не менее значительно и испытание другой бесконечностью, обнаруживающейся в логическом анализе теории. Формализация, призванная удостоверить логическое единство вывода, аналитичность его развертки из оснований, оказывается формой *исследова-*ния оснований и открытием «бездн», тающихся в их мнимой простоте, ясности и очевидности. «Одной из главных заслуг доказательства, — пишет Б. Рассел, — является то, что они внушают некоторый скептицизм по отношению к доказанному результату». «Мощь логического доказательства, — вторит ему другой математик, — заключается не в том, что оно принуждает верить, а в том, что оно наводит на сомнение»⁹⁷. Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, — подвел бы итог этой логической дискуссии Н. Кузанский, — тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконеч-

ное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором только ум и видит себя, как он есть» (1.189).

Ум своим точечным единством бесконечно уточняет творимый им мир рациональных сущностей. Рассудок, развертывающий единство ума, создает мир математической теории, мир мер, благодаря которым приобретают точность чувства (1.211). Точное чувство — это измерительный инструмент.

Здесь важно подчеркнуть один момент.

С одной стороны, человек в своих рациональных конструкциях с помощью построенных на их основании измерительных инструментов подходит к чувственному миру извне и никогда вполне не доходит до него, до его бесконечной неопределенности, всегда оставаясь в сфере предположений. С другой же стороны, как методический создатель этого мира, человек с самого начала предположительно воспроизводит саму суть природы, творящей это чувственное многообразие. Значит, познавательная задача не столько в том, чтобы воспроизвести конечную случайность окружающего его естественного мира, сколько в том, чтобы проникнуть с помощью него в универсальные *методы* природного творчества. Акт познания — это встреча рационального искусства человека с универсальными *методами бытия* самой природы. Естественная вещь должна быть преобразована человеческим искусством так, чтобы в ней проступили универсальные формы природного искусства, составляющего всеобщую суть всех вещей. Так формируется замысел эксперимента.

Познающий ум не пассивен по отношению к вещам. Чувственные впечатления не информируют его, а лишь пробуждают к собственной деятельности. В «Компендии» Кузанский создает замечательный образ Космографа, владельца города с пятью воротами (органы чувств), которые он сначала держит широко открытыми и принимает вестников со всего мира. Составив по собранным свидетельствам некую карту, «он отпускает теперь вестников, закрывает двери и устремляет внутренний взор на основателя мира, который не есть ничто из того, что он узнал. . .» (2.330—331). Распознав в своем уме знак творца, Космограф, как может, уходит от всех чувственных знаков к умопостигаемым, простым и формальным знакам» (2.331). Из примеров, приводимых Кузанским в следующем параграфе, можно предположить, как Космограф *исправил* или *восполнил* бы теперь лепашку перед ним карту, подобно тому как человек собственным искусством восполняет те гармонии, порядки и связи, которые он находит в природе. Заметим: восполняет, а не упрощает, не абстрагирует. Восполняет потому, что, приводя полученные сведения в соответствие с равенством, связью и единством, свойственными уму, он одновременно обнаруживает в них черты единого искусства самой природы. Поэтому предположительная мера вещей находится не в них самих, а в уме. Ум как подобие божественного ума — измеритель и определитель природы, а не измеряемое, не определяемое, не информируемое. Это значит, что создаваемые им рациональные сущности суть сред-

ства реорганизации и преобразования чувственной данности. С самого начала они суть инструменты познания, а не подобия вещей. «...То, с чем имеет дело математика, — говорит Кузанский, — не является каким-либо предметом или свойством, но средством познания, извлеченным из нашего рассудка, без какого средства он не может приступить к своей работе, то есть к построениям, измерениям и прочему» (2.161; ср.: 2.123—124). Соответственно: «Измерительные приборы для небесных явлений, которые возникли от нашего ума, свидетельствуют, что не столько движение измеряет ум, сколько ум — движение» (1.442) ⁹⁸.

Подведем итоги и двинемся дальше.

Картину, которую создает «наука незнания», можно схематизировать следующим образом. Непостижимая простота божественного *субъекта*; ум, переводящий эту непостижимую точность в точечную свернутость мира, развертывающегося в бесконечную однородность (развернутое единство, т. е. равенство однородной протяженности); *умный рассудок*, мыслящий природу творящую как «свернутое единство всего, что возникает через движение» (1.129), как создающий и связующий дух, единое искусство, предельно развертываемое в бесконечных числовых, фигурных, причинно-следственных рядах; *воплощенный рассудок*, рассматривающий природу сотворенную как бесконечную множественность неопределенного многообразия, в котором каждая вещь никогда не является окончательным или пусть даже и недовольненным результатом, а всегда вновь раскрывается как инструмент природного искусства, как узел возможных движений, действий, формирований. Все эти уровни не связаны натурально, но образуют «этажи» природы. Это разные образы или аспекты чего-то одного, переход между которыми осуществляется актом «апофатической рефлексии». Именно эта рефлексия позволила в Новое время мирно разделить богословие откровения, пантеистический мистицизм, метафизику природы и научное естествознание. Внутри науки та же рефлексия разделяет сферу философского обоснования от позитивного исследования, теоретическую идеализацию и эмпирию, математику и физику.

Описанная только что метафизическая схема зеркально проектируется в сферу гносеологического субъекта. Собственно, «наука незнания» впервые онтологически обосновывает и как бы создает эту сферу. Здесь, в человеческом уме, все моменты описанной схемы не только приобретают характер предположений, но и определяют основные формы и законы этого всеобщего искусства предположения. Человек, *во-первых*, привлекает аккуратно отличать себя как познающего субъекта от мира, превосходящего всякую человеческую концепцию этого мира; *во-вторых*, отличать мир как предмет познания от мира в себе (он проводит границу, которую Кант называет трансцендентальной) ⁹⁹; *в-третьих*, отличать мир своего знания от предмета, по отношению к которому знание является только предположением и средством дальнейшего познания; *в-четвертых*, включать в познание предмета анализ и совер-

шенствование средств его познания; *е-пять*, видеть в совершенствовании рациональных средств познания, в логическом совершенствовании теоретической системы форму познания сокровенного искусства действия самой природы (аспект, который вслед за Спинозой по-своему доведет до предела Гегель), ведь, налаживая порядок и связь своих идей, мы одновременно уясняем порядок и связь вещей, хотя, как в отличие от Спинозы добавил бы Кузанский, только предположительно.

Имея в виду нашу основную тему, следует подчеркнуть одно немаловажное обстоятельство. Природа, как она предстает теперь перед нашим мысленным взором, оказывается чем-то логически разнородным, ее нельзя свести в единый образ. Она не охватывается ни натурфилософской идеей творящего духа, ни механической «картиной мира», ни понятием единого предмета, совмещающего в себе предметы разных научных дисциплин, ни образом бесконечной эмпирической реальности. Все это как-то в природе соединено, но для перехода от одного ее понимания к другому каждый раз требуется *специфическая работа ума*, который, сосредоточиваясь на том или ином ее целом понимании, порождает различные формы взаимоотношения с ней. Многообразие этих путей понимания природы в Новое время мы и отметили во введении к работе.

Посмотрим теперь, какие более конкретные выводы допускает онтологический проект природы Кузанского. Первые и, надо сказать, весьма радикальные выводы делает сам Кардинал. Разумеется, речь должна идти в первую очередь о концепции Вселенной, удивительность и неслышанность (*inaudita*) которой Кузанский прекрасно понимает (1.130).

Все парадоксальные выводы о Вселенной Кузанский извлекает *именно* — так из «науки незнания», из одного ее тезиса, а именно тезиса о том, что в мире не может быть никакой тождности, иначе говоря, его строение не может соответствовать никакой умозрительной схеме, мир не может быть ни внешне, ни внутренне определенным. В отличие от божественной (негативной) бесконечности бесконечность мира *приашична*, он «интермирован», неопределен. Подобно тому как актуальность мира ограничена возможностью его возникновения определенностью. Он не хаос и не космос, не конечен и не бесконечен (1.98—99, 120). «Поэтому невозможно, если рассмотреть различие движений сфер, чтобы у мировой машины (*machina mundi*) эти чувственные земля, воздух, огонь или что бы то ни было еще были фиксированным и неподвижным центром» (1.131). «Раз Земля не может быть центром, она не может быть совершенно неподвижной, а обязательно движется... И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо — ближе к окружности... Центр мира не более внутри Земли, чем вне нее, и, более того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы...» (Там же). «Ведь где бы ни был наблюдатель, он полагает себя в центре» (1.133). Кузанский не указывает, какими именно дви-

жениями движется Земля. Он никоим образом не астроном, и цель его не в том, чтобы «спасти явления»¹⁰⁰. В этом отношении он никак не может рассматриваться как предшественник Коперника. Но его «наука незнания» позволила ему вообразить такую картину, которая далеко превосходит космологические образы Коперника, Тихо Браге или Кеплера.

Та же логика требует заключить, что небесные тела не могут двигаться по истинному кругу, что Земля не может иметь в точности шарообразную форму. Нет предельно совершенного небесного тела, и Земля — не предел совершенства. Внутри Солнца находится земледобная часть, где могут обитать живые существа, а если подняться над Землей, выше ее огненной сферы, она будет казаться такой же сияющей звездой, как и другие (1.134—135). «Итак, Земля — благородная звезда», а поскольку Вселенная в своей многообразной неопределенности тем не менее онтологически однородна, нет возможности отрицать, что в ней имеется множество миров, столь же обитаемых, как и наша Земля (1.135—138).

Нас не удивит, что, набрасывая черты такой «интерминистской» Вселенной, Кузанский закладывает основы релятивистского мышления. «Нам уже ясно, что наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем, воспринимая движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-нибудь на корабле, среди воды, не знал, что вода течет, и не видел берегов, то как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется, он обязательно будет каждый раз устанавливать себе разные полюса, одни — находясь на Солнце, другие — находясь на Земле, третьи — на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде — окружность...» (1.133—134). Мир, словом, начинает созерцаться с точки зрения странника в неопределенной Вселенной. И все это открывается «наукой незнания», т. е. ведения о том, что чувственная реальность не может иметь ни актуального центра, ни абсолютного покоя, ни идеальных определенностей вообще. Мир своим неопределенным многообразием, подвижностью и относительностью воспроизводит собственную, апофатически постигаемую, т. е. актуально отсутствующую в нем, его собственную сущность: единство, покой, тождество.

Основная идея, в свете которой открывается путь к новому мировоззрению, идея, преобразующая в природу древний Космос с его иерархическим строением, — это идея онтологической однородности, единой сущности всего неопределенного многообразия мира¹⁰¹. Дело отнюдь не в том, к примеру, что образ коперниковской Вселенной чрезвычайно увеличил размеры космоса. Гораздо важнее, что Земля и Солнце были некоторым образом уравнены. Тема необъятности Космоса и ничтожности человека, помещенного в самую несовершенную часть мира, — одна из традицион-

ных тем средневековой мысли, начиная с Бозция. «Если Земля не более точна по сравнению со сферой неподвижных звезд, — писал Маймонид (1135—1204), — каким должно быть отношение человеческого существа ко всему сотворенному космосу? И как кто-либо из нас может думать, будто это что существует только для его пользы?»¹⁰² Но этот мир был тем не менее определенно ограничен и правильно устроен. Сколь бы несоизмеримым с человеком ни был Космос, он являл славу Божию, и страх перед ним был страхом Божиим.

Решающим шагом было как бы «расформирование» Космоса, его обесчеловечивание, онтологическое выравнивание, при котором иерархия степеней совершенства и бытия разрешалась в однородное, лишенное внутренних пределов существование. В этом смысле работа Коперника, оставлявшая космос ограниченным, тем не менее, повторяя, была принципиальным шагом.

Но первопроходцем на пути к новому миру, его богословским и философским основателем был, разумеется, Николай Кузанский. В знаменитой книге «Великая цепь бытия» А. Лавджой суммирует пять новаций, существенных для нового мировоззрения: 1) предположение, что другие планеты нашей Солнечной системы обитаемы; 2) разрушение внешних стен средневековой Вселенной, кристаллической сферы неподвижных звезд, и рассеяние этих звезд в беспредельных пространствах на неопределенных расстояниях; 3) понимание звезд как солнц, подобных нашему, из которых все или большинство окружены собственными планетными системами; 4) предположение, что планеты этих других миров тоже имеют разумных обитателей; 5) утверждение бесконечности физической Вселенной в пространстве и числа солнечных систем, в ней содержащихся. Эти пять положений стали основой космологии Дж. Бруно, но практически все они появились как косвенные следствия «науки незнания» Николая Кузанского.¹⁰³

Бруно — «евангелист» нового мировоззрения — развил их в трактате «О бесконечности, вселенной и мирах» и с наибольшей ясностью и осознанностью в трактате «О безмерном»¹⁰⁴. Принципы, положенный Бруно в основу своих рассуждений, Лавджой называет «принципом полноты»¹⁰⁵. Мир должен соответствовать всемогуществу Бога: все возможное бытие должно быть осуществлено, причем всеми и всяческими способами. «... Если в первом действующем начале, — говорит Бруно, — есть бесконечное могущество, то оно есть также деятельность, от которой зависит вселенная, имеющая бесконечную величину и заключающая миры в бесконечном числе»¹⁰⁶. Бруно, считавший Кузанского «одним из самых замечательных умов, дышавших этим воздухом»¹⁰⁷, тем не менее именно в этом пункте не ссылаясь и не опирается на него. «Незнание» Кузанского для Бруно уже не принцип мышления о мире, а просто «еще-не-знание». Вселенная Бруно *твердительно* и потому полна¹⁰⁸. Вселенная Кузанского не только мыслится, но и как бы существует предположительно, неопределенно, и поэтому то, что и как она есть, всегда отлично от того, чем и как она

еще может стать, ничто в ней не полно и не закончено (2.153). Бог не исчерпывается своим творением, могущество причины как раз в том, что ее мощь, свернутая в ней возможность всегда превышает ее действие. И если Кузанский определяет принципом полноты только божественное бытие-возможность, то Бруно говорит, что именно Вселенная «есть все то, чем она может быть, и в ней. ... действительность не отличается от возможности»¹⁰⁹.

Второе следствие «науки незнания», которое будет иметь решающее значение для научного естествознания, — радикальное переосмысление понятия «теория». Со времен античности теория осознавалась как своего рода созерцание, как прозрение умом той идеальной формы, которая всегда уже определяла чувственно зримое и смутно проступает в нем. Порядок и красота, различные в мире и чувственным зрением, отчетливо различаются умным зрением опытного и внимательного наблюдателя и предстают в своем чистом — теоретическом — виде умозрению мыслителя. Так форма Космоса с самого начала формирует ум, предельно уясняющий ее в интеллектуальном созерцании теории; так вещи, измеренные Богом, измеряют изучающий их ум, теоретически вдумывающийся в божественный записел мира (см. примеч. 98). В Новое время это единство эстетического видения и теоретического интеллектуального созерцания было разрушено.

Мы видели, как теоретизирующий ум, понятый Кузанским по аналогии с Умом, творящим мир, обретает независимость от непосредственного опыта, неопределенного и случайного, как он утрачивает характер интеллектуального созерцания, сосредоточивается в себе и развешивается в новом облике, в облик самостоятельного творца собственного рационального мира, гипотетически воспроизводящего внутренний порядок творения и абстрактно (символически, по Кузанскому) исследующего логику возможных разветвок. Только отстранившись от всего чувственного как внешнего, освободившись от всех впечатлений, созерцаний, представлений, только сосредоточившись в себе, ум достигает теоретической всеобщности, бесконечно превосходящей все, что составляют ему чувства, только здесь он ближе всего уподобляется самой Истине. Из этого подобия истины ум развертывает мир возможных мер, которыми теперь может идеально измерять чувственную реальность.

Образ действия сочиненного Кузанским Космографа становится общей нормой теоретизирования в зарождающейся науке.

Коперник во вступлении к первой книге «De Revolutionibus» вполне традиционно восхваляет занятие астрономией как изучение красоты и совершенства неба, этого «видимого бога», но тут же замечает, что разнотелая в области ее принципов связана с тем, что «спорные не опирались на одни и те же рассуждения»¹¹⁰ (заметьте: «рассуждения», а не «созерцания»). В истинности новой системы мира убеждает нас, говорит Коперник, «разумность порядка» (ratio ordinis)¹¹¹, который, следовательно, не только может не совпадать с видимым порядком, но, напротив, сам должен слу-

жить критерием разумного видения. Рациональность метода определяет отныне, что мы видим, что можем видеть и что должны видеть.

«Ее следует думать, — говорит Галилей в «Письмах, касающихся системы Коперника», — что для того, чтобы усвоить глубокие понятия, которые написаны на карте неба, достаточно воспринять блеск Солнца и звезд и посмотреть на их заход и восход, ибо все это открыто лежит перед глазами животных и перед глазами невежественных людей. За всем этим скрываются, однако, столь глубокие тайны и столь возвышенные мысли, что труды и бдение сотен и сотен проницательнейших умов в процессе тысячелетий исследовательской работы не могут еще проникнуть в них. В результате то, что дает нам одно только чувство зрения, представляет собой как бы ничто по сравнению с чудесами, открываемыми на небе разумом понимающих людей»¹¹². Когда Сагредо в «Диалогах» выражает удивление, почему система Коперника, так хорошо согласующаяся с фактами, до сих пор вызывает жалкое существование, Сальвиати отвечает ему: «Мое удивление, синьор Сагредо, весьма отлично от Вашего: Вас удивляет, что у пифагорейского учения (так он называет коперниканство. — А. А.) так мало последователей, я же изумляюсь тому, что находятся люди, которые усваивают это учение и следуют ему, и я не могу достаточно надивиться возвышенности мысли тех, которые его приняли и почти за истину; живостью своего ума они произвели такое насилие над собственными чувствами, что смогли предпочесть то, что было продиктовано им разумом, явно противоречащим показаниям чувственного опыта»¹¹³. Теоретик, следовательно, буквально «измеряет» небеса мерой, почерпнутой из независимой работы ума, единственного критерия рациональности своих построений. «Теоретик звездного неба. . . замечает по этому поводу Г. Блуменберг, — впервые получает знание только тогда, когда, не глядя больше на небо, удаляется в свой запертый кабинет и развивает „теорию“; значение этого слова вряд ли можно возводить теперь к созерцанию, ибо оно означает связь методически обоснованных утверждений»¹¹⁴.

Нетрудно заметить, что такое методическое отстранение от данных непосредственного чувственного опыта, от представлений и понятий, сформировавшихся в нем, и сосредоточение в интересе собственного ума составляет суть декартовского сомнения, которое постоянно отделяет мыслящего субъекта от мыслимого (потому что также освобожденного от всего чувственного) пространства — бесконечного и однородного, — представляющего собой как бы идею чистой внешности, отстраненности от субъекта и в этом смысле объективности. В таком пространстве можно развертывать «разумные порядки». Запоминающийся образ создает Т. Гоббс: «Изложение философии природы лучше всего начать. . . с идеи небытия, т. е. с идеи всеобщего светопрестваления. Предположив таким образом, что все вещи уничтожены, можно было бы спросить, что еще останется человеку (который предполагается

избежавшим светопрестваления) в качестве предмета философских размышлений и научного познания. . . » «Если мы вспоминаем какую-нибудь вещь, существовавшую в мире до его предполагаемого уничтожения, или представляем ее себе в нашем воображении и при этом обращаем внимание (совершенно абстрагируясь от ее свойств) только на то, что она имеет бытие вне нашего сознания, то мы получаем то, что называют пространством»¹¹⁵.

А вот как описывает позицию теоретического ума Декарт: «Позвольте. . . вашему мышлению поклонуть на некоторое время пределы этого мира и посмотрите на другой, совершенно новый, который я заставляю родиться в вашем присутствии в воображаемых пространствах. . . Дав нашей фантазии свободу замыслить эту (заполняющую пространство. — А. А.) материю, припишем последней природу, которая не заключала бы ничего такого, чего не мог бы совершенно ясно понять каждый. . . Придя благодаря этим (установленным Богом. — А. А.) законам сама собою в порядок, материя наша приняла бы форму весьма совершенного мира, в котором можно было бы наблюдать не только свет, но также и все остальные явления, имеющие место в нашем действительном мире»¹¹⁶.

Так уединенный в своем мышлении субъект начинает развертывать предполагаемый мир в абстрактном пространстве, руководствуясь только ясностью и логической связностью метода. Впрочем, принципиальная гипотетичность таких построений, ясная для Кузанского, не очень привлекала внимание рационалистов XVII в. Природа как не-знаемое бытие растворялась в «естественном свете» разума, в ясности метафизического знания. Остался лишь ее логический след в таких, например, понятиях, как декартовский «бог», «causa sui» Спинозы, «монада» Лейбница.

Эмпиризм представляет собой *дополнительную* сторону этой метафизики. Не забудем, однако, что в этом противоборстве складывался реальный метод познания, свойственный новому мышлению, метод экспериментального познания, логика которого осмыслена уже в трудах Галилея.

Отметим в заключение еще одно, третье следствие, весьма отдаленное, но естественно вытекающее из «науки незнания»: связь научного познания с реальным, техническим преобразованием природы. Следствие это *заключено* в нескольких сформулированных Кузанским принципах, однако само «умозаключение» было сделано чуть ли не два столетия спустя.

1. Природа есть творческая мощь, ее возможности далеко не исчерпаны тем «конкретно случившимся» миром, который непосредственно окружает человека. 2. Природа не строй, а искусство, продуцирующая, единообразная и потому рациональная деятельность. 3. Каждая вещь природы таит в себе эту возможность стать другой, произвести другое, она есть результат определенных действий и источник возможных действий. 4. Человеческий ум подобен свернутой в себе природе. 5. Он также развертывается как некое рациональное искусство, строит рациональные средства познания и

входит в орудийную сущность природы с помощью своих измерительных орудий и экспериментальной техники.

Отсюда недалеко до вывода, что в инструментальном познании природы мы сквозь естественную «оболочку», сквозь любую единичную вещь входим в *мастерскую* самой природы, схватываем не ее произведения, а *производящие начала*. Поскольку своим творческим умом человек подобен уму божественному, он в своих искусствах и ремеслах не только ближе к сущности природы, чем в эмпирических наблюдениях. Познавая с помощью таких искусственных средств (инструментов) сущность природы, человек обретает возможность совершенствования этих искусств. Искусство (техника) отныне не противопоставляется природе, не понимается как набор ухищрений, с помощью которых человек обманывает природу, а, напротив, осознается как открытие сущностных сил самой природы. В технике человек не насилует, не обманывает природу, а извлекает из нее ее собственные неосуществленные возможности. Техника есть мощь самой природы, продолжающей творить с помощью человека, восполняющего ее творческим умом.

Однако и этот чреватый, как мы теперь знаем, многими опасностями вывод «наука незнания» заблудливо ограничивает, отмечая его абстрактную односторонность. «Природа, — замечает Кузанский, — единство, искусство — инаковость, поскольку подобие природы. Бог на языке интеллекта есть вместе абсолютная природа и абсолютное искусство, хотя истина в том, что он ни искусство, ни природа, ни то и другое вместе. Опять-таки недостижимость точности наводит нас на мысль, что ничто не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно обоим» (I.253). Природа не исчерпывается переводом ее в формы искусства (техники), всегда остается чем-то иным, иной возможностью, иным бытием, предполагающим к себе иное отношение человека.

2. Образ невообразимого

Быть может, кто-нибудь озадачен тем, что, собираясь заняться XVII в. — эпохой, когда была «открыта» природа, мы столько места уделяли предшествующей эпохе, а затем, вместо того чтобы наконец приступить к делу, отступили, наоборот, на столетие назад. Не скрою, это не входило первоначально в мои планы. Однако, по мере того как я пытался разобраться в разных, часто взаимоисключающих смыслах этой ускользающей идеи — природы, мне приходилось каждый раз замечать привычные абстракции конкретного культурного содержанием (что, собственно, значит единство природы? почему человек склонен видеть себя в ее центре? какие нити связывают его мысль с недрами и многообразием природы? и т. д.). В конце концов возникло решение дать нечто вроде историко-культурного введения в тему, чтобы можно было не расчитывать на общую с читателем интуицию, не прятаться за подразу мечаемое, а опираться на конкретное историческое содержание.

Вот и теперь, переходя к XVII в. [к эпохе формирования начал научного разума и неразрывно связанной с ним идеи природы, я вынужден был заняться отвлеченнейшими материями Кузанского, потому что он помогает нам уяснить, быть может, наиболее глубокие логические предпосылки мышления Нового времени.

Чтобы резюмировать и свести в единую схему пройденный путь, а вместе с тем войти в суть проблематики XVII в., как бы проделывая непрерывное движение по этому пути, я кратко рассмотрю историю одной весьма выразительной формулы, которая с раннего средневековья буквально повторяется во все последующие эпохи европейской истории, однако радикально меняя при этом смысл. Речь идет о знаменитом образе бесконечной сферы, центр которой везде, а периферия нигде.

Французский критик и литературовед Жорж Пуле в специальном исследовании «Метаморфозы круга» изложил историю этого образа от XII в. до современности (с XVIII в. преимущественно у писателей и поэтов)¹¹⁷. Результаты весьма интересны.

Формула: «Deus est sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nusquam» («Бог есть сфера, центр которой везде, а периферия нигде») — появляется впервые в псевдогерметическом манускрипте «Книга двадцати четырех философов» (XII.3) как одно из 24 определений Бога. Оно стоит на втором месте. Первое определение гласит: «Бог есть монада, порождающая монаду и отражающая в себе ее сияние», а третье: «Бог весь целиком в любой своей части»¹¹⁸. Понятно, что формула эта предназначена символизировать *внутреннюю жизнь* и природу Бога, который рождает Бога и сияет Богом же.

Эта формула генетически связана с другим образом — образом круга, в котором все радиусы сходятся в одну точку. Неоплатоник часто использовал его для пояснения того, как все соприсутствует в одном. Плотин (Эн. III.7.3.) определяет вечность как то, «что всем всегда обладает как присутствующим в одном и том же. . . несчастный предел всего сущего в совокупности, в котором все сущее сосредоточено в точке»¹¹⁹. Еще отчетливей это сказано у Псевдо-Дионисия: «В центре все линии круга составляют только одну точку; эта точка содержит в себе все линии, которые не только слиты и объединены друг с другом, но еще и с единственной точкой-источником, из которой они исходят»¹²⁰.

Что точка своим движением порождает линию — мысль, восходящая, видимо, к пифагорейцам. Легко развить эту идею и заключить, что все бесконечные радиусы, точками своих концов описывающие сферу, также порождены одной точкой центра, в котором поверхность сферы сосредоточена или, как сказал бы Кузанский, свернута. Так и все времена свернуты в вечности и соприсутствуют совокупно в ее свете, будучи, по слову Платона, подвижным образом вечности. В неоплатонизме эта идея порождения, исхождения становится ведущей. Поскольку, согласно теореме 29 «Элементов теологии» Прокла, «всякая эманация совершается посредством уподобления вторичных первичным, все порожд-

даемое порождается как уподобляющееся порождающему, т. е. как возвращающееся (теоремы 30—32). Поэтому «все эманлирующее из чего-то и возвращающееся имеет циклическую энергию» (теорема 33). Это означает, что всякая устойчивость, пребывание, целостность, вечность держится циклической энергией, в которой пребывание в причине, порождение причиной и возвращение к причине есть нечто одно (теорема 35). Теперь образ сферы и может быть интерпретирован, как в первом определении 24 философов: монада (точка), порождающая монаду (бесконечную сферу, открывающие точки) и возвращающаяся к монаде ¹²¹.

Принципиальное отличие в этом отношении христианского богословия от неоплатонического состоит в том, что те «рождения» и «исхождения», с помощью которых описываются отношения ипостасей лиц единосущной Троицы, ни в коем случае не могут быть смешиваемы с «творением» мира. В неоплатонизме же рождение и исхождение как раз и описывают иерархический ряд творения, в котором все первично-причинное «выше» вторично-порождаемого ¹²².

Когда образ бесконечной сферы переносится на акт творения, возникает возможность теокосмической его интерпретации. Так, уже в XIII в. францисканец св. Бонавентура говорит в своем «Путеводителе души к Богу»: «Поскольку Бог вечен и в павышшей степени настоящ (presentissimum), он обнимает все виды длительности и существует как бы одновременно, во все моменты, как их центр и периферия. И поскольку он есть простейшее и максимальное (simplicissimum et maximum), он весь целиком внутри всего и весь целиком вне всего, поэтому он есть упростигаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде» ¹²³. Идея вечности оказывается той нейтральной зоной, в которой обе традиции могут говорить одним языком. Описывая вечность, платонизирующие францисканцы могут согласиться с аристотелизирующими томистами. Вот почему образ бесконечной сферы встречается в описаниях божественной вечности на протяжении всех средних веков и у Оргена, и у Бозция, и у Данте, и у Фома, и у многих других. Невидимая грань, разделяющая два в разные стороны направленных понимания вечности, проходит между двумя выражениями: «Все в Боге» и «Бог во всем».

Но в особенности этот образ излюблен мистиками XIII—XIV вв. «Мудрый учитель, — говорит, к примеру, Генрих Сузо, имея в виду Экхарта, — сказал, что Бог в том, что касается его божественности, подобен весьма широкому кольцу, центр которого повсюду, а обод нигде. Представь себе это таким образом: если кто-нибудь бросит тяжелый камень в спокойную воду, в воде возникнет кольцо. Это кольцо собственной силой порождает другое кольцо, а то — следующее. . . Три круга представляют Отца, Сына и Духа Святого. В этой глубокой бездне замирает и рождает божественная Природа в Отце Слово. . . Это духовное и сверхъестественное порождение есть совершенная причина всех вещей и всех обретающих существование духов» ¹²⁴.

Образ внутрибожественной вечности оказывается прообразом вечного творения мира в Боге. Св. Бонавентура, Майстер Экхарт, Генрих Сузо, Яков Беме единодушны в мистическом видении всеприсутствия Бога в каждой точке, и прежде всего в точности человеческой души или ума. Именно этой традиции и принадлежит, как мы говорили, Николай Кузанский.

В XVI в. Фичино, Пико, Патрици, Кампанелла, в особенности Дж. Бруно в Италии, Шарль де Бузэль, Пеллетье дю Манс, Пьер Раме, Ла Водери, Ив де Пари во Франции, Парацельс, Кеплер, Беме, Кирхнер в Германии, все платоники Кембриджской школы и все так называемые «метафизические» поэты в Англии так или иначе обращаются к эмблеме бесконечной сферы ¹²⁵. Для них она имеет преимущественно теокосмический смысл, т. е. смысл излучения, развертывания Бога в бесконечную Вселенную и всеприсутствия в ней. Творчество Бруно — образец того, как человек преодолевает чувство затерянности в бесконечной Вселенной и проникается по-новому мощным сознанием своего преимущественного положения в ней и внутренней соразмерности ее бесконечности.

«Вечный центр, источник жизни и бытия (Wesenheit), — говорит Я. Беме, — повсюду. Очерта маленький, как зернышко, кружок — весь рождающий источник вечной природы будет заключен в нем» ¹²⁶. Получается нечто вроде второй инкарнации, вместилище Бога в тварное нечто.

Если Земля у Коперника утрачивает центральное положение, то сама центральность человеческой позиции не утрачивается (важно только — этот вывод уже направляется — не абсолютизировать свое *случайное* положение, потому что во Вселенной нет привилегированного места). Более того. Поскольку именно человеческая душа или человеческий ум суть не только образы, но и прямое местопребывание божественного минимума («искорка», «слик ума» — традиционные у мистиков выражения), человек не только центр экстенсивной Вселенной, но и *интенсивное ее срединное*. В его уме она целиком уже как-то свернута. Вот почему природу, которая появляется на свет из этого эмпирического тумана, неся на себе печать подобных парадоксов, нет смысла познавать путем эмпирического обследования и связывания отдельных фрагментов действительности. Бесконечность не свяжешь, а не постигнув каким-то образом бесконечности, нельзя познать природу вещей, т. е. вообще нельзя ничего познать до конца, теоретически. Нельзя удовлетворяться и бесконечным приближением к истине, потому что, бесконечно к ней приближаясь, мы в каждый момент бесконечно от нее далеки. По сравнению с бесконечностью все конечное как бы ничто.

Чтобы реально познавать природу, надо умудриться свести бесконечность в конечное, сосредоточить ее в единичном. В этом, скажем мы, забегая вперед, основной парадокс эксперимента. Мы не случайно находим в «Беседах» Галилея парадоксальные математические эксперименты, как бы открывающие бесконеч-

ность конечных форм. Он дает здесь идеальную схему парадоксальности любого эксперимента¹²⁷.

Если же видеть в природе не ее саму, но сущую бесконечность, а некое условное подобие Космоса, перед нами будет именно условность, модель. Образ Космоса превращается перед лицом природы в модель некоего частного мира. «Космические» модели становятся принадлежностью научного и просто домашнего бытия.

Звездные и земные глобусы, географические карты, планы-сферы, наконец, прибор всех приборов века — часы — все это некие «космосы». Они вызывают восторг перед человеческим искусством, а не перед красотой мироздания. Вот, к примеру, весьма характерная декларация отца Франсуа Вине, иезуита XVII в.: «Ум человека образует малого бога, он осмеливается строить миры из хрусталя и копировать чудеса Вселенной. . . И как можно по достоинству возвести эту божественную науку, которая умеет копировать ажурные своды небес и освещать их тысячами и тысячами звезд. Не кто иной, как она, заставляет лгать тех, кто берется утверждать, будто в мире не может быть двух Солнц; ведь с помощью рук и архимедова ума она оправдала в хрустальном небосвод второе Солнце, товарища или меньшого брата первого. В то время как первое в своем движении по сапфировому Небу, своему обычному поприщу, освещает его своими лучами и отмеряет большой год, это в своих вращениях и возвращениях описывает в хрустале свой маленький годик. Не кто иной, как наука, силою своего деятельного и предприимчивого ума построила — а это граничит уже со всемогуществом — стеклянную ленту, размещала на ней двенадцать земных Знаков и опоясала ею, как Зодиаком, свое малое земное Небо. . . Удивительно, как эта наука посредством тайных соотношений смогла столь хорошо согласовать эту сферу с ритмами и колебаниями небес, как маленький человек один создал на Земле все то, что Интеллигенция создала на Небе, где они вращают огромные своды Вселенной. Вот так Искусство породило кусочек той машины, которая опоясывает большой мир, — создал портативное Небо, великую Вселенную в ничтожном стекле, прекрасное зеркало, в которое смотрится природа и удивляется, видя, как искусство дошло до того, что как бы рождает природу»¹²⁸.

Так описываются часы, «портативная Вселенная», обозримая и прозрачная, со всеми своими колесами и законами.

Разумеется, последовательное перетолкование символа бесконечной сферы, которое мы проследили, опираясь на исследование Ж. Пуле, не описывает некую естественную эволюцию. Культурные и логические перевороты, вызвавшие переосмысления, сами не отразились здесь. История этой формулы лишь делает наглядной внутреннюю связь идей, существующих для понимания нашей проблемы.

Воплощение природы

« »

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Опыт природы

В этой главе мы пройдем двумя резко расходящимися путями, которые, однако, ведут к одной цели. Мы рассмотрим великие проекты Френсиса Бэкона по обновлению всей системы наук и скептическое самоустранение от каких бы то ни было переустройств Мишеля Монтеня.

Оба пути кажутся тушечными, бесплодными. Но в истории культуры реальный результат, как правило, не совпадает с намерениями и ожиданиями авторов. Оба пути вели в ту страну, где сущее в своей логической сути определяется как *предмет познания*, а для человека существенным оказывается самоопределение в качестве *познающего субъекта*.

«О самих себе мы молчим; но в отношении предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом. . .» (I.71), — говорит Бэкон в предисловии к «Великому восстановлению наук»¹, и Кант ставит эту фразу эпиграфом к своему великому обоснованию наук — «Критике чистого разума». Но как это — не говорить о себе? Как человеку научиться не примешивать свою природу к природе предмета, как предоставить свою речь в полное распоряжение предмета, чтобы она была не моей болтовней, а откровением самой природы? Бэкон не просто апеллирует к опыту, он стремится методологизировать его, он доводит понятие опыта и индукции до того, что в нем начинает просвечивать замысел эксперимента. Он проектирует не утопический град ученых, а саму природу как *предмет научного познания*.

Мишель Монтень говорит о многом, обо всем, но так, что этот разговор обо всем оказывается не более чем способом поговорить о себе: «Вот уже несколько лет, как все мои мысли устремлены на меня самого, как я изучаю и проверяю только себя, а если я и изучаю что-нибудь другое, то лишь для того, чтобы неожиданно в какой-то момент приложить это к себе или, вернее, вложить в себя» (II.6)². Вся гуманистическая культура и эрудиция впервые с такой предельной осознанностью превращаются в способ изучения человеком себя как их субъекта. Невозможность синтезировать этот «материал» или предпочесть что-либо отделяет, обособляет человека, он впервые понимает, что значит быть всего лишь самим собой. Культура становится предметом исторического изучения, а человек остается один перед лицом столь же вне-

культурной, столь же одинокой природы. Такой скепсис — это проект сомнения, в котором формируется *субъект научного познания*.

1. Опыты Ф. Бэкона

Фигура Ф. Бэкона интересна для нашей темы по многим причинам. При всем энтузиазме, новаторе он глубже других укоренен в традиции, странно совмещающей понятия схоластического аристотелизма и натуральной магии с духом человека Нового времени. В его сочинениях мы не найдем ни логико-философской основательности, ни каких-либо научных открытий, но изменение в умонастроении он выразил ярче других и первый пытался продумать метафизические определения природы как предмета опыта.

На титульном листе «Великого восстановления наук» изображен корабль, отплывающий в открытое бурное море, а внизу девиз из библейской «Книги пророка Даниила»: «Multi pertransibunt et augebitur scientia». В XIII гл. «Нового органа» Бэкон так разъяснил смысл девиза: «Не следует упускать из виду пророчество Даниила о последних временах мира: „многие пройдут, и многообразно будет знание“, явно указывающее, что судьбой, т. е. провидением, определено, чтобы совпали в одно и то же время прохождение через мир (который уже популен столыкими дальними плаваниями или пополняется) и рост наук» (2.57—58) ³. Ощущение первооткрывателя, пионера, исследующего Новый Свет, — в самом деле один из ведущих стимулов бэконовского творчества. Он видит повсюду нечто новое и, подобно Колумбу, надеется открыть новые земли. Известное до сих пор — лишь незначительная часть сущего, по которой нельзя судить о сущем в целом, пока это целое неизвестно. «Позтому было бы постыдно для людей, если бы границы умственного мира оставались в тесных пределах того, что было открыто древними, тогда как в наши времена неизмеримо расширились и простились пределы матерьяльного мира, т. е. земель, морей, звезд», — писал Бэкон в «Новом органе», опубликованном в 1620 г. «...У нас в наш век, — вторит ему Галилей (1632), — есть такие новые обстоятельства и наблюдения, которые, в этом я нисколько не сомневаюсь, заставили бы Аристотеля, если бы он жил в наше время, переменить свое мнение» ⁴. Дело здесь не столько в апелляции к фактам против авторитета, сколько в таком понимании мира, согласно которому неизвестное далеко превосходит известное и, главное, превосходит все, что человек может вообразить или предвосхитить своим доморощенным умом.

В ощущении природы как океана или как нового континента, в открытии вовне, в неизвестность знакомого, готового и замкнутого образа мира — не просто расширение горизонта, в этом ощущении таится одно из фундаментальных определений самой идеи природы: природа есть *иное* — неограниченное, непредвидимое, непредвосхитяемое, выходящее за границы любой человеческой меры и подлежащее трудному и внимательному познанию.

Только в этом контексте и приобретает все свое значение понятие опыта, который выступает не как испытание и проверка, а как способ *послушания природе*, возможность для разума приспособиться к мерам самой природы, к ее собственному бытию.

«Пусть люди на время прикажут себе отречься от своих понятий и пусть начнут выскатываться с самыми вещами» (II.18). Бэкон не противопоставляет доктрину доктрине, он противопоставляет саму природу человеческому миру, различая «точку зрения» природы, Вселенной и точку зрения человеческого мира. Высшее искусство познания и состоит в том, чтобы научиться вставать на точку зрения нового абсолюта — природы. С этой точки зрения — гляди, например, из бесконечной Вселенной Бруно на мир солнечной системы, или из глубин материи на то, что кажется малым человеку, или из бесконечности неизвестного на малый островок, освоенный человеком, или просто из недавно открытой Америки на мир, известный древним грекам, — мы понимаем, что такое природа в отношении к человеку и его миру.

Мы подошли тем самым к одному из наиболее известных бэконовских учений — к учению об идолах. По существу, принципиальное значение имеет один вид идиолов: человеческого рода или самой человеческой природы. «Идолы рода, — говорит Бэкон, — находят основание в самой природе человека... ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (II.19). Бэкон тут намекает на известный тезис Протагора и приводит на ум критику Платоном этого тезиса, но аналогия эта формальна. Дело здесь не решается возвышением от чувств в идеальную сферу ума. И там, в уме, человек остается только *у себя*, в своей природе. Сам ум нуждается в исправлении и направлении извне, и правилом здесь будет природа — не просто чувственный предмет, а некая *вне ума* и по *своим* законам существующая действительность, которую ум познает в опыте или путем истинной индукции, единственно способной изгнать идиолов (Там же). Но об этом поэIZE.

Когда Галилей, экспериментируя с воображением читателя-Симплицио, стремится научить его обитать в мире Коперника и рассматривать вещи «абсолютно», т. е. «в отношении всей природы» ⁵, он прежде всего обращает внимание на то, что Вселенная Аристотеля-Птолемея построена по слишком человеческой мерке, а средневековая теология еще усугубляет это. К примеру, аристотелевское разделение простых движений на круговые, с одной стороны, и на движения «вверх-вниз» — с другой, предполагает человека как «меру вещей»: «...ведь эти термины неприменимы вне мира завершеного и предполагают мир не только уже завершенным, но даже обитаемым нами» ⁶.

Этот баконовский тезис, если его понять как требование включать в определение истинности *критику* любого логического (теоретического, интеллектуального вообще) построения как бы извне, со стороны «самих вещей» или «природы», есть на самом деле одно из основоположений научного естествознания как экспериментального мышления. Научное знание может быть определено как истинное знание, лишь поскольку строго определены границы, условия его истинности, поскольку знание отличено от своего предмета, как бы стоит под вопросом со стороны предмета.

Иными словами, знание истинно постольку, поскольку в его точность и логичность входит точное и логичное определение незнаемого. Знание научно, поскольку оно необходимо воспроизводит природу как *вне знания* и *вне ума* находящее бытие (отсюда не исчерпываемое к тому же своим бытием в качестве предмета познания). Так Бэкон предвосхищает Канта, и слова его и впрямь не случайно значатся на вратах «Критики чистого разума».

Первое, что находит Ф. Бэкон в опыте природы, — отличие мира природы от мира, образованного человеческим умом по собственной мерке и в соответствии с собственной природой. В результате формулируется основная проблема познания: как разуму выйти за пределы собственной природы, чтобы следовать природе самой по себе. Впервые, строго говоря, в философию входит гносеология⁷.

Но есть в этом опыте другая сторона — практическая. Новый опыт заключал в себе не только новую идею знания, но и новое понимание блага.

Как и многие его современники, Бэкон хорошо понял, сколь неограниченно огромная мощь таилась в трех недавних, казавшихся бы рядовых, изобретениях: Компас — Порох — Книга. «Эти три изобретения, — говорит он, — изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в деле просвещения, во-вторых, в делах военных, в-третьих, в мореплавании. Отсюда последовали бесчисленные изменения вещей, так что никакая власть, никакое учение, никакая звезда не смогли бы произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела, чем эти механические изобретения» (П.81). «... Введение знаменитых изобретений, бесспорно, — замечает в этой связи Бэкон, — занимает первое место среди человеческих деяний... Открытия суть как бы новые создания и подражания божественным творениям...» (П.80).

Природа не только нечто еще неведомое, но и сама по себе еще нечто далеко не *осуществленное*. Возможности природы производящей далеко не исчерпаны и превосходят то, что ею произведено⁸. Проникая путем научного познания в производящие механизмы природы, человек получает доступ к мастерской природы, к ее творческим источникам, т. е. к бесконечным изобретениям. Природа не только неведома даль, но и «... богатое хранилище и сокровищница, созданные во славу творца всего сущего и в помощь человеку» (I.121). Последние слова — лозунг всей пуритан-

ской эпохи, лозунг, с которого началась научно-техническая эра⁹.

Если понять изобретение как прямой результат познания природы, человеческие искусства окажутся прямым продолжением и разрыванием самой природы, приведением в действие ее собственного мастерства. Поэтому история техники, проект которой впервые набрасывает Бэкон, оказывается частью натуральной истории. «Мы с особенным удовольствием, — говорит он, — рассматриваем историю искусств как вид естественной истории, потому что глубоко укоренилось ошибочное мнение, считающее искусство и природу, естественное и искусственное чем-то совершенно различным» (I.158—159)¹⁰.

Бытие человека в природе определяется как практическое господство путем смиренного подчинения в познании. Отсюда другой знаменитый тезис Бэкона: «Scientia et potentia humana in idem coincidunt» — «Знание и могущество человека совпадают» (П.12)¹¹ — тезис, определяющий магистральный замысел Великого восстановления наук и основание критического пересмотра истории.

Природа, как возможность расширения опыта, как источник открытий и изобретений, таит в себе одну из ведущих тем новоевропейской культуры — тему *прогресса*. В опыте природы как бесконечной мощи, доступной для человеческого освоения, Бэкон иначе осмыслил человеческое бытие, сущностное дело человека на Земле и соответственно переоценил всю историю цивилизации. До сих пор люди слишком поспешно отворачивались от природы. Едва успев кое-что узнать, они строили *идолы* природы, созданный по образу и подобию собственного ума, и в дальнейшем предавались только словесным спорам. Этому способствует множество обстоятельств, связанных с природой человека и его жизнью, которые Бэкон подробно обсуждает.

К идолотворству, присущему человеческой породе как таковой, каждый, сидя как бы в своей пещере или в своем собственном мире, добавляет еще собственного «домашнего» идола. «Так, Платон примечал к своей философии теологию, Аристотель — логику, вторая школа Платона (т. е. Прокл и др.) — математику... Химики же, опираясь на небольшое число опытов у очага и в плавильной печи, выковали новую философию. И наш соотечественник Гильберт извлек из изучения магнита новое философское учение» (I.120; П.24). Таков, по Бэкону, механизм возникновения философии до сих пор. Истинная же философия должна быть философией не человека, а самой природы, а это значит, надо иметь опыт не отдельных вещей или явлений, а как бы *всей природы*. Для этого необходима колоссальная работа по сбору, классификации и исследованию знаний и опытов. Эта работа еще предстоит.

Далее. «Плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философии (ибо они доказывают, что мы действительно поняли производящие механизмы при-

роды. — А. А.). И вот из всех философий греков и из частных наук, происходящих из этих философий, на протяжении столетий лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям философии» (II.38—39). Пока философы предаются словесным диспутам, бессловесное и подслеповатое мастерство наугад, од случая к случаю приходит к своим изобретениям. Только соединение философии с искусством изобретения (с техникой) создаст истинную науку.

Итак, необходимы следующие преобразования. Опыт должен стать органом философии. Это значит также — сделать сам опыт философским, т. е. опытом самой природы, а не отдельных ее явлений (проект эксперимента). Возможность же усовершенствовать и развивать человеческое искусство должна стать реальным доказательством действительности познания.

Ситуация теперь такова. Есть природа — единое внеисторическое бытие, в которое включен человек. Человек обладает разумением (обрисовывается новая идея *Homo sapiens*) и наукой, с помощью которых он может как бы осуществлять в природе, превращая ее бытие в свое собственное. По сравнению с этим *бытийным* для человека делом все остальное — вторичные фантазмы индивидуальной природы человека.

Человеческое дело на Земле — это медленная, скрупулезная, трудная и долгая работа по познанию и овладению скрытыми силами и возможностями природы, обеспечивающими рост человеческого могущества, т. е. как бы степень его собственной реальности. Это должно стать точкой зрения на историю и критерием для ее оценки. Историю человеческой цивилизации следует измерять ростом знаний о природе и ростом технического могущества человека. Странные превращения, которые испытывал разум в своем развитии, должны стать предметом исследования особой исторической науки. Природа открывается как всеобщий предмет познания, никогда не законченного, открытого. Поэтому в духовной культуре прошлого находят либо формы донаучного понимания природы — обожествление ее, одушевление, антропоморфизм, натурфилософский космизм, либо зачатки примитивно-научных представлений о ней.

В такой перспективе, *во-первых*, мы оказываемся опытнее древних. Время работало на нас, мы больше узнали, испытали, открыли. В этом смысле мы старше, взрослее, если угодно, авторитетнее их. «У греков не было тысячелетней истории, которая была бы достойна имени истории, а только сказки и молва древности. Они знали только малую часть стран и областей мира . . .» (II.38). Как и в философии, «мы ничего не находим в естественной истории должным образом разведанного, проверенного, сосчитанного, взвешенного и измеренного» (II.60). «Остается единственное спасение в том, чтобы вся работа разума была начата ссызова» (II.8). *Во-вторых*, крупницы полезных знаний и

изобретений следует суметь найти в мусорной куче пустых фантазий, легкомысленных абстракций и прочих вненаучных, донаучных и антинаучных измышлений. Необходимо критически переписать всю «натуральную историю» и дополнить ее опытом механических искусств. *В-третьих*, следует осознать, что, несмотря на тысячелетнюю историю, по существу почти ничего не было ни открыто, ни сделано. Мы стоим в самом начале. Все главное не позади, а впереди. Далекое, но многообещающее будущее (ср. будущее время глаголов из девиза на титуле «Великого восстановления») встало на место почитаемого прошлого. Все сначала, все собственными силами и все впереди¹².

Стоит отметить, хоть это и так бросается в глаза, что Бэкон впервые осознает и формулирует ту точку зрения на историю цивилизации и на рост научного знания, которая до сих пор представляется естественной в той мере, в какой внутренне присуща «естественному свету» научного разума. Бэкон одним из первых ясно и развернуто сформулировал это *новогегерловское* понятие об истории человечества.

Мы видим, что еще до всякого исследования природы и пока еще без каких бы то ни было метафизических предположений о ней уже можно сказать кое-что существенное, исходя только из опыта открытий. Мы знаем природу как иное, как подлежащий познанию предмет, как возможность, как источник изобретений и развития человеческих искусств, наконец, как основание прогрессивной картины истории. Посмотрим теперь, как Бэкон развертывает свой исходный, почти интуитивный *опыт* природы в *метод* опытной философии, как, иными словами, он строит органон, логику изобретения или истинную индукцию. Поскольку этот метод должен обеспечивать соответствие мышления природе, его структура обнаружит как бы метафизическое строение природы, т. е. такие ее определения, которые должны быть предположены, чтобы возможно было ее опытное познание.

Подготовительную стадию индукции образует то, что традиционно называется *Historia naturalis*. Но Бэкон предельно расширяет ее замысел и придает ей новое методологическое значение. «. . . Науки образуют своеобразную пирамиду, — пишет Бэкон, — единственное основание которой составляют история и опыт, и поэтому основанием естественной философии служит естественная история. Ближе всего к основанию расположена физика, ближе всего к вершине — метафизика. Что же касается конуса, самой верхней точки пирамиды, т. е. высшего закона природы, или «творения, которое от начала до конца есть дело рук бога» (Еккл.), то я серьезно сомневаюсь, может ли человеческое познание проникнуть в эту тайну» (I.239). Таков целостный образ знания по Бэкону. Он, как видим, тоже противоположен традиционному порядку. Не богопознание, не метафизика предвзывает знание отдельных вещей, а наоборот, все оказывается *результатом* исходного опытного знания, метод которого приобретает поэтому глубоко философский смысл.

В основе всего лежат «натуральная история» и «опыты». «Натуральная история», или «конкретная физика», «охватывает все разнообразие вещей и является своего рода первой глоссой, или толкованием, „текстов“ природы» (I.221). Хотя речь идет, как кажется, о низшем уровне опытной эмпирии, тем не менее именно эта феноменология должна образовать реальный опыт природы в целом, т. е. некоторым образом охватывать всю ее совокупность. Мы помним, что именно *ограничение особым кругом явлений* привело, как считал Бэкон, алхимиков или Гильберта к созданию искаженной философии природы. Возможны и другие формы этого распространенного заблуждения. Например, разум «заражается содержанием того, что совершается в механических искусствах, где тела чаще всего изменяются путем соединения или разделения, и предполагает, будто нечто подобное совершается во всеобщей природе вещей» (II.34). Таким образом, древний атомизм и учение об элементах, но также и новые формы механического атомизма Бэкон объявляет видом умозаключения на основе *ограниченного опыта*, ничуть в этом отношении не отличающегося от традиционной перипатетической натурфилософии, у которой просто другой *эмпирический базис*, а именно созерцание природы «в ее свободном состоянии». Ограничиваясь таким опытом, разум «склоняется к заключению, что в природе существуют какие-то первичные формы вещей», скрытые свойства или специфические способности. Делать заключение о природе на основании особого опыта натуралистов, химиков, физиков или механиков — все равно что говорить о содержании текста на основании отдельных его фрагментов. Прежде всего необходимо иметь перед глазами *полный текст*.

Опыт, иными словами, только тогда может свидетельствовать о самой природе, когда он полон. Только полная эnumerация, полное описание всей сферы проявления природы — в норме (historia generationium), в патологии (historia praeternaturalium), в человеческих искусствах (mechanica) — могут соответствовать феномену природы. Только в этом случае мы можем быть уверены, что имеем дело с действительной всеобщностью природы, а не с формальной всеобщностью ума.

Метафизической предпосылкой такого требования к опыту науки является понимание природы как единого действующего начала, многообразно проявляющегося в собственных модификациях. Природа — не то, что мы видим и испытываем в обстоятельствах, каждый раз как-то ограничивающих наш опыт и, значит, заслоняющих «саму» природу. Природа, обнаруживающаяся в любом явлении, тем не менее не обнаруживается как *таковая* в рамках какого бы то ни было ограниченного круга явлений. «...Изыскание должно быть расширено до более общего» (II.36).

Но где границы подобного расширения? Ведь, не охватив опытом *всю* природу, мы не найдем ее истинных начал, а не зная этих начал, мы не будем обладать действительным знанием и ни одной

вещи, ибо истина каждой вещи коренится в той единой и всеобщей природе, которая может быть опытно, т. е. истинно, познана только в тотальном опыте.

Однако задача такого тотального описания явлений природы *очевидным образом невыполнима*. Не только потому, что вся известная натуральная история и сумма накопленных опытов представляют собой грудку спутанного материала, нуждающегося в тщательной перепроверке, не только потому, что все, что нам известно, лишь малая часть того, что предстоит выяснить, но прежде всего потому, что форма «истории», т. е. собрания, энциклопедии, описания сферы знания (descriptio globi intellectualis), сама по себе не адекватна для опыта природы. Здесь равнодушно сочетаются явления, в которых единая природа скрывается и обнаруживается совершенно по-разному. И разнородность эта состоит прежде всего в том, что феномены различаются по степени и форме явленности в них природы. Опыты должны быть не просто собраны, а известным образом упорядочены и подвергнуты логической обработке, чтобы они открывали, а не загромождали свет природы. Важны опыты не столько «плодородные», сколько «светоносные». Дело, стало быть, не в расширении «натуральной истории», а скорее уж наоборот — в сужении, сосредоточении исследовательского взора, в особой логике *отбора* опытов и, может быть, даже их специальной организации.

Итак, вместо того чтобы, действуя, как эмпирики (II.30), «наощупь и наугад (II.36), рассматривать то, что попадаете на глаза, но и не стремясь к неусуществивной полноте, следует искать *особых опытов*. «...Величайшее невежество представляет собой исследование природы вещи в ней самой. Ибо та же самая природа, которая в одних вещах кажется скрытой и тайной, в других вещах очевидна и почти ощутима» (II.52). Именно в поисках этих особых феноменов Бэкон включает в состав естественной истории историю уродств и историю механических искусств. Речь идет не о переходе от единичных явлений к глобальному описанию, которое невозможно. В поисках самой природы следует искать особые явления, и, как правило, это явления не свободной природы, а природы, обнаруживающейся в условиях человеческих искусств. «...Мы, — говорит Бэкон, — составляем историю не только свободной и предоставленной себе природы. ...какова история небесных тел, метеоров, земли и моря, минералов, растений, животных, но в гораздо большей степени природы обузданной и стесненной, когда искусство и занятия человека выводят ее из ее обычного состояния, воздействуют на нее и оформляют ее. Поэтому мы описываем все опыты механических искусств, действительной части свободных искусств, многих практических приемов...» (I.79—80, 163). «Подобно тому, — замечает в другом месте Бэкон, — как и в гражданских делах дарование каждого, а также скрытый смысл души и страстей лучше обнаруживаются тогда, когда человек подвержен невзгодам, чем в другое время, таким же образом и скрытое в природе более открывается,

когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом» (II.61). Но в механических искусствах люди скорее озабочены практической пользой, чем исследованием природы. Поэтому следует преобразовать и опыт механиков так, чтобы он был направлен не на получение практического эффекта, а на открытие *причин* и *аксиом*. Это и называется светосносными опытами. Равно и естественная история, включающая в себя такие опыты, будет составлена не ради себя, а с целью создания философии (II.60—61). Поэтому-то в отличие от описательной натуральной истории базис естественной философии образует история опытов, и прежде всего экспериментов механических искусств, как бы обнажающих не природу вещи, а природу в вещи. Заметим: и природа, взятая в ее «свободном» состоянии, и разум, «предоставленный самому себе», непроницаемы друг для друга. Место их встречи, их брака — постоянная метафора Бэкона — это «действенная часть свободных искусств», в которых природа обнаруживает свою сущностную логику (как она действует), а разум соотнобразует свои действия с действиями вещей¹³.

Мы улавливаем природу за делом там, где она вынуждена действовать в стесненных обстоятельствах и как бы обнажает саму форму своего действия. А это и означает, что природа исследуется прилежным анатомированием и рассечением ее, и именно в этом смысле мы должны понимать другое бэконовское определение метода познания природы, а именно ее истолкование.

Итак, речь у Бэкона вовсе не идет об обобщении эмпирических данных, как раз это-то он и отвергает как неоправданное предвосхищение разумом результата (см. критику подобной индукции — II.63—64).

Необходимо так расположить явления природы, поставить их в такие условия, чтобы в их собственной частности и единичности выразилась, выступила сама природа. Но это и есть понятие опыта как эксперимента, о котором не раз говорит сам Бэкон (II.46, 35, 245, 282). Эксперимент — это такой *единичный* опыт, в котором особая вещь или отдельное явление природы ставятся в такие условия, что они становятся способом обнаружить начала природы вообще. В эксперименте мы изучаем не вещь, как она непосредственно дана, а саму природу, всеобщее как внутреннюю форму этой вещи. Природа не дана в опыте (камни, деревья, дожди, радуга, небесные тела, звезды — это еще не природа), она улавливается за делом в эксперименте (когда камни, деревья и пр. становятся *инструментами исследования* природы).

Бэконовская реформация разума с целью приспособить его к природе есть одновременно не менее радикальная реформация чувств и опыта. Его ориентированная на эксперимент индукция полемически направлена *против* узкого эмпиризма. Ведь весь «Органон» посвящен не столько критике «предоставленного самому себе» разума, сколько именно критике распространенных форм эмпирии. Продуктивная индукция, в детальной разработке

которой Бэкон видел центральную задачу всего «Восстановления наук», не эмпирический метод исследования, а своего рода *логика открытия*. Логика открытия, покаятая как основание гносеологии, с одной стороны, и изобретательского искусства — с другой, — вот если не достигнутый результат, то ведущая цель всех трудов Ф. Бэкона.

Правда, между индукцией Бэкона и экспериментом, например, Галилея существует значительное различие. У Бэкона нет полной уверенности или ясного понимания эксперимента. Он будто останавливается на подорожье. В результате появляются известные таблицы и опись особых случаев, чему соответствует далеко не однозначное теоретическое представление природы.

В качестве примера «совершенной индукции» Бэкон приводит во второй книге «Нового органа» таблицы для отыскания сущностной формы или закона тепла. Вкратце принцип таблицы, индуктирующей это познание, состоит в следующем. Сначала мы собираем все примеры, сходящиеся в природе, подлежащей исследованию, все, где она присутствует. Затем следует составить аналогичную таблицу «ближайшего отсутствия», т. е. берущая случаи, ближайшие к тем, где присутствует данная природа, но такие, где она отсутствует. Это позволяло многие примеры из первой таблицы исключить. Затем строится третья таблица — таблица сравнения или *степеней* присутствия данной природы. В результате такого распределения область поиска еще более сужается. Эту методику последовательного исключения примеров и сужения искомой сферы, т. е. метод исключения, или элиминации, Бэкон и называет истинной, негативной, или элиминативной, индукцией. После отбрасывания примеров, в которых исследуемая природа не сопровождается более общей формой, спецификацией которой оказывается изучаемое качество, в остатке будет «положительная форма, твердая, истинная и хорошо определенная» (II.113)¹⁴.

Истинная индукция в отличие от ложной («детской», говорит Бэкон) индукции путем перечисления действует подобно скульптору, который лишь высвобождает форму от загромождающей ее лишней материи. Он не формирует, не накладывает форму на материю, он дает выступить той форме, которая всегда уже присутствует материи.

Рассечение природы и наведение на сущностную форму — таковы важнейшие операции отрицательной индукции. Путем отбрасывания всех примеров, в которых качество («простая природа») смешано с чуждым содержанием, мы изолируем его в чистом виде, что значит: находим его всеобщую форму или производящий принцип. Природа в результате распадается на множественность «законов чистого действия», и остается неясным, видел ли Бэкон в недрах природы некое единое движение или единый действующий принцип.

Понятие формы — самое запутанное и наиболее вросшее в мир традиции понятие Бэкона. Она в одно и то же время оказывается

и формой определенного бытия (что есть тепло вообще), т. е. формой в античном смысле, и формой как скрытым действием, лежащим в основе бытия данного качества, т. е. формой в схоластическом смысле, и формой в смысле модификации некоего более общего движения, вызывающего или причиняющего данное действие. В результате у Бэкона не складывается целостного образа мастерской (Fabrica — I.233) природы¹⁵.

Внимательный анализ метафизики Бэкона позволил бы детально представить механизм «расформирования» Космоса, конкретные пути преобразования мира субстанциальных форм в мир, где каждая вещь представлена как частная модификация некоего универсального действия.

Ограничимся, однако, сказанным.

2. Опыты М. Монтеня

Рубеж исторической эпохи, если это не условный меридиан на карте истории, а реальный водораздел культуры, сказывается в остром сознании раскола между осмысленными формами культурного мира и бытием, присутствием которого явно, но неосмысленно. XVI век взлохотан этим сознанием, присутствие странного, иного, возможного, необъятного осязанию повсюду, и на фоне этой повсюду проступающей безмерности человек распознает конечность своих мер. Мы замечаем иное, когда наталкиваемся на стены собственного дома, перестаем совпадать с миром своей культуры как миром тотальной осмысленности.

Среди страстей, обуревающих человека в такие времена, преобладают два противоположных устремления. Авантюрный дух экспансии, энтузиазм познающего первооткрывателя, усилие в предельном напряжении и растяжении разума охватить все же открывшуюся бесконечность — это энтузиазм Ф. Бэкона, который видит Globus intellectualis колоссально расширившимся, но все же объемлемым. Систематизация и универсальная классификация наук и искусств, обзор всей предшествующей истории, сведение воедино всего имеющегося опыта, проекты дальнейших исследований, планы работ по освоению нового опыта — все это предполагает возможность наступнуть взворающийся мир разумом. «Я скорее поверил бы всем сказкам Легенды, Талмуда и Корана, — утверждает Бэкон, — чем тому, что это устройство Вселенной лишено разума. . . Ведь когда ум человеческий созерцает рассеянные повсюду вторичные причины, он порой может остановиться на них и не идти дальше; но когда он охватил их цепь целиком, объединил и связал друг с другом, он неизбежно воспрянет высь, к providению и божеству» (II.386). Мир Бэкона далеко превосходит известное, он простирается вширь и вглубь, но не в бесконечность. Он колоссально многообразен, но не безмерен, а количество простых движений или состояний материи вполне исчислимо. «Рассуждения тех, кто проповедовал академисию (т. е. скептиков. — А. А.), и наш путь, — замечает Бэкон, —

в истоках своих некоторым образом соответствуют друг другу. Однако в завершении они бесконечно расходятся и противопоставляются одно другому» (II.18). Скептики рушат разум, Бэкон же стремится найти метод¹⁶.

Скептицизм — симптом другого стремления, и ведет он, как кажется, в противоположную сторону, причем вовсе не решает задач познания. Когда человек начинает ощущать пределы мира, в котором он образован, разума, которым он умеет, когда он чувствует, что не принадлежит нацело тому, что его осмысливает, он нащупывает внутреннее пространство существования, в которое можно *отступить* от мира, чтобы наедине с собой как-то осмыслить эту нелепую реальность.

Выпадение из мира, уединение в собственную глупость, даже варварское безумие, в бессмысленное бытие, противостоящее лишенному реальности смыслу, подобно тому, как ранние христиане воспринимались в римской культуре и как они сами сознавали свою внемирность. Разумеется, Монтень — все что угодно, только не свяченнобезумствующий. Его древние прообразы — стоики, скептики, образованнейшие интеллигенты римского декаданса, а не Тертуллиан. Но отнюдь не случайно он начинает свое размышление разума в «Апологии Раймунда Сабундского» словами ап. Павла: «Наша мудрость — лишь безумие перед лицом Бога» (II.140). В намерении показать, что человеческий разум некомпетентен в делах религии, истины которой постигаются sola fide (единой верой), Монтень ставит под сомнение компетенцию разума вообще. «Человеческий разум настолько недостаточен и слеп, — это его лейтмотив, — что нет ни одной вещи, которая была бы ему достаточно ясна. . . что все явления и вся природа единодушно отвергают его компетенцию и притязания» (Там же). «Не смешно ли, — восклицает Монтень, — что это ничтожное и жалкое создание, которое не в силах даже управлять собой и предоставлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, малейшей частицы которой оно даже не в силах познать, не то что повелевать ею!» (II.141). На стене библиотеки в доме Монтеня среди других изречений было выгравировано высказывание Плиния Старшего, которое цитируется Монтенем чаще других: «Нет ничего достоверного, кроме самой недостаточности, и нет твари более злопучной и более заносчивой, чем человек» (II.574, примеч. 57; ср. II.614). Монтень неоднократно приводит и комментирует эту фразу, звучащую совсем по-наскальевски. И вот почему «нет ничего более правдоподобного и полезного, чем пирронизм. Он рисует человека нагим и пустым; признающим свою природную слабость; готовым принять некую помощь свыше; лишенным человеческого знания и тем более способным вместить в себя знание божественное; . . . это — чистая доска, готовая принять от перста божия те знаки, которые ему угодно будет начертать на ней» (II.206). «Нам следует поглупеть, чтобы умудриться, и ослепить себя, чтобы дать вести себя» (II.190).

Верно, Монтень тут немного стилизует и приспособливается к заданию «Апологии», но переключая это далеко не случайно, а возвращение к раннему христианству, к изначальному вне- и сверхразумному отношению Бога и человека в веру — духовный факт эпохи¹⁷. Для нашей темы в этой связи важно напомнить, что именно протестантизм со всей определенностью *устраняет* природу из сакраментальной жизни. Она более не выступает посредницей между Богом и человеком, благодать не изливается через нее, и она не служит рациональной лестницей восхождения к Богу. Разум и природа отодвигаются в сторону как безличное познание безличного механизма¹⁸.

Рациональный смысл эпохального рубежа — в расщеплении определенной формы тождества мышления и бытия. Разумность мира распадается на лишенное разумных форм бытие и недействительный, только возможный разум. Препятствия осмысленности видятся выдумкой, идеолом, в основании которого не разум, а воображение, страсть, корысть. Разум должен вернуться в себя, в интерьер, снова стать всего лишь человеческим, лишь способной, весьма, как он теперь знает, легкомысленной и обманчивой. Нужно вернуться к началу и все начать сызнова — это общий мотив Бэкона, Декарта, Спинозы, Локка.

Исходный пункт боковых утихий и умудренной сдержанности Монтеня один и тот же: расширение опыта и развенчание идолов, которых порождает разум, «предоставленный самому себе». Но если Бэкон стремится обновить все науки, положив опыт природы в основание, Монтень смотрит на дело радикальней. Для него многообразие природы и человеческих деяний бесконечно (III.356), и никакому разуму за этой бесконечностью не угнаться. Чем более множит и дробит он свои принципы, тем произвольнее его толкования. А всякое систематическое его построение грозит превратиться в идола. Бич человека — сила воображения (II.185), ставящая выдумку на место реальности. Реальность, действующая на человека, всегда как-то осмыслена им и *только потому* действительна. Даже в то, что кажется свойством самой природы, человек вложил свое воображение и вместо первой натуры имеет дело всегда уже со второй, т. е. с привычкой, обычаем, нормой. Миры, в которых живет и умирает человек, — в самом деле идола, т. е. образы мысли и формы воображения, обретшие силу самой действительности. Нравы, обычаи, установления, укоренившиеся привычки, формы жизни, верность которых и верность которым подтверждались жизнью, подвигом и мученичеством, смертельная реальность исповедуемых идей — таких, других, иных — все это бесчисленные примеры власти творческого воображения человека, буквально формирующего само бытие.

В главе XXIII первого тома «Опытов», озаглавленной «О привычке, а также о том, что не подобает без достаточных оснований менять укоренившиеся законы», Монтень приводит примеры обычаев чужестранных народов, в частности из Новой Индии (т. е. Америки), «которая есть целый мир» (I.137). Он перечисляет

около шестидесяти различных обычаев, чудовищных с точки зрения европейца, которые тем и не менее составляют «естественную» норму жизни этих народов. А с другой стороны, мы для дикарей показались бы не меньшим чудом, чем они кажутся нам. От народа к народу, от эпохи к эпохе неслышанно меняются не только мнения людей, но отношения полов, возрастов, социальных групп, нормы питания, отношение к смерти и страданию — все, казалось бы, натуральнейшие условия человеческого существования. «...Нет такой зародившейся в человеческом воображении выдумки, сколь бы сумасбродной она ни была, которая не встретила бы где-нибудь как общераспространенный обычай и, следовательно, не получила бы одобрения и обоснования со стороны нашего разума» (I.141).

А чем наши — человеческие — обычаи разумнее или естественнее поведения животных? Почти 35 страниц своей «Апологии» Монтень отводит для некоего музея из «натуральной истории», где собирает множество примеров поведения животных, свидетельствующих о том, что и они вполне могли бы считаться одним из народов или сообществом народов со своими нравами и всей совокупностью человеческих разумений и чувств, включая и религиозные. С какой же стати считать, что мы, европейцы чем-то лучше индейцев, перуанцев, басков или даже обезьян и муравьев. Мы считаем свою манеру жить и думать единственно разумной или естественной. ... как и все остальные — свою. «Мы осуждаем все, что нам кажется странным и чего мы не понимаем» (II.161). Между тем в хозитые природы человек лишь скотинка среди других, отличающаяся необузданностью страстей, какой-то безпризорной распуцённостью воображения и самонадеянностью мысли, делающих человеческую жизнь в особенности плачевной.

Так Монтень делает первые опыты жизни в новом, как бы *пустом*, пространстве, странствуя, подобно Бруно, среди бесчисленных разнообразных живых миров. Он отрывается от европейской земли и через 40 лет после Коперника ставит под сомнение этнический «геоцентризм» — европоцентризм. Француз — не мера всех людей на Земле. Человек — не мера всех вещей, а вполне измеримая величина в целом природе. «Повсюду мы имеем дело с одной и той же природой» (II.161). Стало быть, именно скептическому взгляду соответствует этот универсум природы. Но что же это такое? Что естественно?

А с другой стороны, разум, ищущий истинного блага, противоречит во многом натуральным склонностям души и тела, — что говорит он? Что разумно?

Монтень обращается к философам и демонстрирует богатейшие знания в истории философии. Он упоминает и кратко характеризует физические, психологические, политические, теологические учения Пифагора, Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Алкмеона, Эмпедокла, Гераклита, Ксенофана, Парменида, Протагора, Демокрита, Платона — всего 29 имен, причем не упускает заметить, что многие иногда держались одного мнения, а иногда —

другого. Он показывает, что они не только противоречат друг другу и сочиняют каждый свое, но что ни у кого из них, чем более глубокий мыслитель, нет однозначных решений и, напротив, много недоумений и как бы нарочитой темноты. А многое они говорят, кажется, только для того, чтобы поупражняться. «Меня нелегко убедить в том, — заявляет Монтень, — что Эпикур, Платон и Пифагор принимали за чистую монету свои атомы, свои идеи, свои числа: они были слишком умы, чтобы верить в столь недоверенные и спорные вещи» (П.212). Любая доктрина отныне повисает в воздухе, не совпадает с бытием, немое присутствие которого тем более ощутило¹⁹.

Теология, политика, учение о душе, о разуме, о теле, конечно, важные доктрины, но смысл всем придает учение о благе, о том, чем все определяется и к чему все стремится. Ясно, что Монтенью не составит труда привести множество разноречивейших мнений о высшем благе. «По подсчетам Варрона, — замечает он, — существует двести восемьдесят восемь школ по этому вопросу» (П.290). Сама природа вместе с Монтенем, Цицероном и Горацием готова заключить, что человек поистине не знает, что ему нужно.

Дело не в множестве субъективных мнений и взглядов. Монтень сталкивает не мнения, а интеллектуальные и духовные миры. Поражающее свойство человеческого духа — его миротворческая способность. Мир — со всеми силами, существами, сферами и богами, которые господствуют над человеком, — оказывается созданным воображением человека, осмысленным и обоснованным его разумом, измеренным его мерой²⁰. И этот субъективный мир (а не взгляд) реален для человека постольку, поскольку он не замечает другой мир, существующий рядом или только возможный. «Ты, — обращается Монтень к человеку, — видишь в лучшем случае только устройство и порядки того крохотного мирка, в котором живешь; но божественное могущество простирается бесконечно дальше его пределов; эта частица — ничто по сравнению с целым. . . Ты ссылаешься на местный закон, но не знаешь, каков закон всеобщий» (П.226). Культуры, религии, эпохи, народы, философские системы — это все духовные Вселенные. Для жителей и творцов каждой Вселенной — она и есть сам мир, но сам мир — это мир таких Вселенных, *мир возможных миров*. В этом смысле его мера не есть мера человека, и человек не должен класть свою меру в основание уразумения бытия.

Осмысленное, насколько продуманное, охваченное в каждой детали единым архитектурным замыслом мироздание под скептическим взглядом оказывается всего лишь частным построением одного из множества возможных умов. Вот почему уверенность в несомненности есть вернейший показатель неразумия и крайней недостаточности; и нет людей более легкомысленных и менее философских, чем филологи Платона» (П.246).

Внимательный читатель, разумеется, уже заметил, как в скептических странствиях Монтеня обнаруживается нечто по-новому

безусловное и всеобщее. Время от времени мы слышим голос некоей Природы, которая вместе с Монтенем посмеивается над тем, что думают о ней люди. Как бы заглядывая своим абсолютизированным в скенсе умом в природу саму по себе, Монтень говорит: «Если бы в один прекрасный день природа захотела раскрыть нам свои тайны и мы увидели бы воочию, каковы те средства, которыми она пользуется для своих движений, то, бже правый, какие ошибки, какие заблуждения мы обнаружили бы в нашей жалкой науке! . Она (природа. — А.А.) подобна прикрытой и затуманенной картине, просвечивающей бесконечным множеством обманчивых красок, над которыми мы изопреямся в догадках» (П.240—241). Мирознания и учения не вводят нас в суть вещей, а, напротив, отгораживают нас от природы, сталкивают человека всего лишь с самим собой. Собственная природа человека отделяет его от природы выдуманным им миром.

Природа, стало быть, есть то, что не совпадает ни с одним миром, осмысленным человеком. Она — по ту сторону «миров», она показывается как бы «между» ними. Множество миров существуют в некоем общем пространстве, где мне и моему миру уделено только место. Беда в том, что мы делаем местную точку зрения всеобщей.

Так скепсис и тотальный релятивизм Монтеня оказываются способом подойти к реальности, к целому, целостность которого держится на запрете выходить за установленные пределы, а, наоборот, требует такого выхода.

Но нельзя просто отодвинуть в сторону покровало, сотканное из ощущений, воображения, фигур рассуждения, усвоенных взглядов, знаний, метафизических доктрин, этических предрасположений и всего прочего, что составляет культурную природу человека, — нельзя просто отвести этот занавес, чтобы увидеть природу в липо. Вместо обретения первобытной очевидности мы утратим саму способность что бы то ни было видеть. Что разделяет нас с природой, то и соединяет с ней.

Скепсис приводит к дилемме — «одно из двух: либо мы способны судить о вещах до конца, либо мы совершенно неспособны судить о них» (П.271). Но как же возможно это суждение до конца? Каким образом психологический и менее всего озабоченный проблемами познания скепсис Монтеня необходимым образом входит в способность разума судить о вещах до конца? Каким образом это ироническое сокрушение разума оказывается способом пробуждения нового разума, иначе разумеющего действительность? Ведь основное заблуждение разума, по Монтеню, в том, что он считает себя способным проникнуть в суть вещей. Каким же образом можно исправить этот инструмент, «сделанный из свинца и воска» (П.275)?

«Весьма вероятно, — замечает Монтень, — что естественные законы существуют. . . однако у нас они утрачены по милости этого замечательного человеческого разума, который во все вмешивается и повсюду хочет распоряжаться и приказывать, но вследствие

нашей суетности и непостоянства лишь затемняет облик вещей (II.294). Впрочем, результат скептической критики Монтеня отнюдь не чисто отрицательный.

Мы уже не раз замечали, что Монтень как-то странно называет своего развенчиваемого героя неразумным, утратившим благоразумие. Да и сам Монтень размышляет, рассуждает и уверен, видимо, что разумно рассуждает. Он противопоставляет протагоровой мерке замкнутого в себе и не знающего самого себя ума (II.265) разум, как-то связанный с самой природой и тем самым *знающий свою меру*, умеющий отличать свое знание от своего незнания и неуклонно имеющий это незнание в виду.

Итак, есть, стало быть, два разума, две идеи мира, закона, абсолюта. Один разум — легкомысленный, самоуверенный фантазер, отличающийся самонимением. Другой — осмотрительный, насмотревшийся разных возможностей, рассматривающий всякое разумное построение лишь как построение, едва ли не как очередную фантазию на фоне неразумного бытия (что не значит неразумного), *скептический* разум, охватывающий множество мнений единым сомнением. Есть, словом, ум, умуствующий в *самонимении*, и ум, задерживающийся в *сомнении*, ищущий разумно пользоваться разумом. «Разум — оружие, опасное для самого владельца, если только он не умеет пользоваться им благоразумно и осторожно» (II.267—268). Скепсис и являет собой осмотрительность и благоразумие разума. Чтобы быть разумным, разум должен быть критичным по отношению к себе, смотреть не только вперед, на вещи, но и оглядываться на себя, вслушиваться в себя. Монтень, замечали мы, страдает в пустом пространстве, между вещами, системами, мирами, интересуясь всем и сторонясь всего. Его точка зрения — отстраненная, рассматривающая, осмотрительная. Все привычное получает ответ странности от соседства со странным, которое ставится в один ряд с привычным. Миров смыслов, страстей, смертельно значительной реальности для него — *объект рассмотрения*, еле слышный голос в интерьере ума, слышащего столь же явственно рой других голосов. Скепсис — это (используясь словами Э. Ауэрбаха) «постоянное вслушивание во внутреннее, переменчивые голоса, которые звучат в душе...»²¹. Ведь доктрины не просто стоят книгами на полках, они могут существовать живые в моей голове, образовывать «измерения» моего ума, склонности моей души... Универсальные системы оказываются мыслями, возможностями логического развития, сталкивающимися с другими возможностями в «магнитном поле» скептического ума. «Опыты» Монтеня суть опыты со своим собственным умом, опыты на себе. Все бесконечное многообразие культурных миров оборачивается формой *самопознания человеческого духа*. Человек, для которого история культуры — стены его дома, скорлупа, в которой он живет, не страдая с ней, голоса, которые он слышит и которыми вдохновляется, не отойдясь к ним, излюбленные сочинения, на которые он опирается, не становясь адептом, — такой человек по-новому понимает человеческую лич-

ность и прозревает существование неведомого за стенами, испещренными словами. Сквозь покрывало мнений, конденций, систем и мировоззрений просвечивает не совпадающая с ними и не вмещающаяся в них природа (II.241).

Но еще немного — и голоса затихнут, возникнут *объекты изучения*. Скепсис создает то пустое пространство, в котором могут сосуществовать разные смысловые миры. Они могут сойтись в споре, но и разойтись, как книги по полкам, или экспонаты в музее, или материал научного исследования. Бесконечный, утомительный, грозящий трагическими обострениями спор, который культуры ведут в голове скептика, может разрешиться путем переустройства самого ума. Скепсис готовит «объективное», *научное* отношение к культуре. Все сведения, знания и тексты готовы стать материалом *научного исследования*: научной этнографии, истории религий, политических учений, моральных доктрин или философских систем. Между жизнью животных и правами людей грань — для научного взгляда — стирается, все это лишь предмет объективного описания и научного анализа. Сама культура в ее истории оказывается лишь материалом для изучения природы человека.

Опыт скептического самоустранения не просто сводит человека в точку апофатической истины, чтобы чистым незнанием соответствовать непостижимости бытия. Он отстраняет ум от сложившихся разумений, глубоко преобразуя при этом саму идею разумности, а вместе с тем и идею бытия. Ум должен умудриться заметить себя, отличить себя от того, что так или иначе им понято. Входя в средоточие отношений мысли с реальностью, скепсис открывает между ними несоизмеримость, разноприродность. «Всякому должно быть ясно, — говорит Монтень, — что воспринимаемые нами вещи не сохраняют свою форму и сущность их не входят в наше сознание сама, своею властью; ибо, если бы мы звали вещи, как они есть, мы воспринимали бы их одинаково...» (II.271). Но не только ощущение, а, как мы видели вслед за Монтенем, и умы воспринимают вещи по-своему, с разных точек зрения. Не просто воспринимают, а известным образом дополняют, дорабатывают их.

В результате скептических «опытов» ум над самим собой он готов к превращению в *познающий ум*. Это означает: 1) бытие отщепляется от смысла и уходит в себя, в свою неведомую безмерность; 2) ум отстраняется от форм непосредственного умопостижения, обращается на себя, становится для себя предметом анализа и самокритики, уходит в себя как субъект сомнения; 3) между бытием как предметом познания и умом как познающим субъектом стоит среда культуры, т. е. наличных форм воображения, умозрения, рассуждения, которые должны быть изучены умом и преобразованы в формы, средства, орудия познания²².

Таковы условия *гносеологической задачи*, к которой подводит скептицизм, но не ставит ее и тем более не решает. Именно в этом направлении философия Декарта прокладывает методический выход из скептической позиции²³.

Чтобы найти природу как предмет познания, метафизический посторонний мышлению, нужно было отвернуться от нее со всеми ее чувственными очевидностями и герметическими тайнами. Чтобы освободиться от идолов, надо было оставить все системы и учения только в виде книг в библиотеке и мыслей в голове. Человеку надо было открыть себя — не Адама Кадрона, не Квинтэссенцию, не Микрокосм, а себя, мнительного, болезненного, переменивого, размышляющего, мучающегося разномыслием и здраво охраняющего свою живую несводимость к идеям. Все метафизические силы культуры должны войти в частный обиход размышляющего одиночки в качестве тем его мнимой беседы с самим собой и возможным читателем; и там, в этой беседе, стать материалом, на котором человек познает *субъективность* своей собственной природы. Это необходимое условие возможности *объективного* познания. Уже почти по-декартовски говорит Монтень о старых естествоиспытателях: «Поскольку этим людям так и не удалось постигнуть самих себя и познать свою природу, неизменно пребывающую у них на глазах и заключенную в них самих. . . могу ли я верить их мнениям о причинах приливов и отливов на реке Нил?» (II.17).

Скепсис — искусство бодрствования и трезвости, умение выходить из тождества с собой и способность взглянуть на себя — на свое знание, понимание, верование, убеждение — со стороны; посмотреть на себя в зеркале других и на других, как на себя (III.369). Скепсис — это опытность ума в умении отступать от себя же, от ума, охваченного идеей, выходить за пределы самого себя, поглощенного собственным миром, и двигаться в пустом пространстве возможных миров, в котором мир моего ума — один из многих. Нравственность, которой учит Монтень, требует ставить на место собственную боль и страсть, окрашивающие весь мир в своей цвет; она утверждает независимое бытие другого и требует уважения к нему, сколь бы странным оно ни выглядело по мере моего понимания.

Именно этот выработанный скепсисом навык смотреть на собственный мир глазами постороннего и позволяет, в частности, открыть независимый (объективный) мир природы. «Но кто способен представить себе, как на картине, — восклицает Монтень, — великий облик нашей матери-природы во всем ее царственном великолепии; кто умеет читать ее бесконечно изменчивые и разнообразие черты; кто ощущает себя — и не только себя, но и целое королевство — как крошечную, едва приметную крапичку в ее необъятном целом, только тот и способен оценить вещи в соответствии с их действительными размерами»²⁴. Эту мысль впоследствии почти буквально повторит Б. Паскаль²⁵.

Мы видим, сколь близок и необходим скепсис Монтеня тому направлению мысли, которое возводит беспристрастность в степень научной объективности, но видим и то, насколько дух Монтеня шире и, не побоюсь сказать, философичнее собственно научного оборота мысли. Скепсис едва ли не всеобщая черта *философского*

умонастроения, и в основе самой что ни на есть онтологичной метафизики, например Спинозы или Лейбница, мы обнаружим его энергию. В частности, та же способность созерцать свой ум в целом как особый мир, как единичу в пространстве возможных миров лежит в основе лейбницевской монадологии, предполагающей множество возможных «абсолютов» — самобытностей, самоумностей. . .

Там, где из философии уходит этот сократовский элемент, дух иронии, скепсиса, критицизма, она лишается жизни, перестает «висеть в воздухе» мысли (*être suspendu*, как говорит Монтень, Паскаль и Декарт), тяжело встает на неподвижное основание и превращается в глухую доктрину, в идол, требующий жертв.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Мыслящий тростник

«Наука незнания» Кузанского и умозрительная космология Планажа показывают, как возможна та парадоксальная идея, о которой мы говорили во введении к работе. Природа есть идея: она, разумеется, встречается на каждом шагу и в любой былинке (минимум), но нигде не предстает нам как таковая, как природа сама по себе. Как таковая она может лишь мыслиться, а еще точнее — лишь *подразумеваться*, ибо всякая мысль, всякая идея представляет природу лишь в одном из ее всевозможных аспектов. Природа есть идея того, что по сути своей необходимо пребывает вне идеи, вне мысли. Иначе говоря, природа — это *апофатическая идея*. Идея неведомого, пребывающего в себе бытия, насыщенного случайным и возможным, не имеющего в виду человека, превосходящего меры человеческого чувства, воображения, постижения. Это такая странная «идея», которой человек отодвигает самого себя со всеми своими идеями на бесконечную дистанцию от бытия. (Впрочем, и сам человек, и мир его мысли есть нечто сущее, а потому этот «мир» тоже отстраняется от . . . человека.) И первое, что мы слышим, входя в «Республику ученых» XVII в., — решительное «Nescimus!» — «Не знаем!». Еще только предстоит узнать, предстоит научиться узнавать, познавать — и познавать так, чтобы сама природа в своей самобытной непостижимости могла контролировать наши знания²⁶.

Итак, апофатическая онтология Кузанского и катафатическая космология Бруно открыли, сделали мыслимым мир как неведомый, сущий в себе, а не для конечного человеческого рассудка. Они развернули это мысленное видение конкретно, вплоть до вполне основательных физико-космологических концепций. Но, следуя за их интеллектуальными построениями, можно упустить из виду их «отрицательный» смысл, а именно что они воспроизво-

дят определения *непостижимости* мира, его чуждой человеку самобытности. Что будет, если человек, апофатически развернувшись бесконечную вселенную, оглянется, чтобы найти себя в этой бесконечности? Вернувшись домой из апофатического путешествия, человек видит себя в совершенно новом мире. И когда мы слышим формулу о «бесконечной сфере» природы из уст Паскаля, она звучит уже иначе: это не концепция космоса, а констатация бесконечной удаленности природы от человеческих идей (вспомним: «Nulle idée n'en approche»).

Паскаль оглядывается на человека, и интеллигибельные сферы, в которых витала мысль Кузайского, Бруно, даже Бэкона и Кеплера, закрываются. Мир реально плотнеет в своей нешутливой, чуждой непостижимости. Природа воплощается. Человек приходит в себя, как бы просыпается и осознает себя попавшим в новый мир, мир бесконечной природы. «Видя слепоту и ничтожество людей, глядя на эту немую вселенную, на человека, лишенного света, предоставленного самому себе и как бы затерявшегося в этом угловке вселенной, не зная, кто его туда поместил, что ему делать, что станет с ним по смерти, и неспособного это узнать, я прихожу в ужас, как человек, которого спящим перенесли на пустынный и жуткий остров и который пробудился, не зная, где он находится, и не имея средств уйти оттуда»²⁷.

Таким представляется себе человек, соизмеряющий себя безмерностью природы. Та часть апофатического сочинения Паскаля, в которой он рассматривает положение естественного человека в природе, должна была открываться фрагментом «О несоизмеримости человека и природы»²⁸. Человек — этот трагически неделный монстр — своим конечным существом впузав во восторженную бесконечность. Бесконечность простирается не только в необъятных пространствах, исследуемых с помощью телескопа и астрономических расчетов. Сама вселенная не более чем карцер (*cachot*) в необъятности природы. Но бесконечность эта развертывается не только в великом, но и в малом. И там, если мы доберемся воображением до атома, он раскроется как целый мир со своими вселенными, землями, телами. . . . Ведь ни максимума, ни минимума — знаем мы — нельзя найти в этой природе. Итак, человек оказывается средним пропорциональным между двумя бесконечностями: по сравнению со вселенной он — ничто, все или вселенная — по сравнению с атомом. Подвешенный между двумя безднами, «он одинаково не способен видеть то ничто, из которого он извлечен, и то бесконечное, которым он поглощен» (1107)²⁹.

Предпосылка нового отношения мысли и бытия — странная позиция человека, не находящего себе места в мире — немислимым, неведомом, несоизмеримом, чудовищном, который надо начинать познавать, неведомо как и на каких основаниях. Не декартовское сомнение, а именно паскалевский ужас и удивление лежат в основе новой эпохи.

Но масштабная несоизмеримость только внешняя схема других несоизмеримостей, и прежде всего — метафизической, ибо

концы и начала вещей, которые выходят из ничто и устремляются в бесконечность, безусловно, скрыты от человека, а его намерение и безрассудные попытки постичь их свидетельствуют только о самоничтожении, бесконечном, как сама природа. Человеку открыты только кое-какие внешние признаки *середин вещей*, которые он и должен внимательно и опытно исследовать. Хотя и тут его подстерегают бесконечности. «Сведущий человек понимает, что природа запечатлела свой образ и образ своего творца на всех вещах, и почти все они содержат в себе нечто от этой двойной бесконечности» (1107). То, что нам кажется первоначально целым предметом, при ближайшем рассмотрении и при изучении распадается на элементы (1096), которые мы уже снова опрометчиво готовы считать началами вещей. Напротив, то, что мы собрались изучать изолированно, оказывается частью другого, потому что в природе одно не может существовать без связи с другим, и, зная мы в точности что-нибудь одно, мы знали бы всю природу. Ведь природа всех вещей одна и она бесконечна. Малое, которое кажется нам более доступным, постигнуть ничуть не легче, чем большое, потому что везде — одна бесконечность. Где мы устанавливаем твердые определения и принципы, они оказываются упрощенными абстракциями и вещи своей сложностью и изменчивостью не подчиняются им. А изменчивость наших состояний, ощущений, умонастроений не позволяет нам схватить постоянство природы в целом.

Во многих афоризмах, где только речь ни заходит о соотношении человека и природы, мы легко распознаем в Паскале мастера в «науке незнания», которую он развертывает в антропологическом ключе и, как видим, обогащает новыми «теоремами». Ирядная часть «Мыслей», в которой Паскаль неутомимо, с какой-то вполне научной дотошностью и объективностью открывает все новые и новые нелепости в самом человеке — в его чувствах, воображении, привычках и т. д., построена «спиритистически». Мы распознаем в нем даровитого ученика Монтеня и убеждаемся в том, что апофатизм как-то связан со скептическим самопознанием, что оба они имеют прямое отношение к открытию природы³⁰.

Последнее, что мне кажется важным отметить в тех следствиях, которые вывел Паскаль из анализа несоизмеримости природы и человека, — это новый образ познания и науки, а именно их внутреннюю бесконечность, соответствующую бесконечности познаваемого предмета. Если все вещи запечатлены двойной бесконечностью, то и науки двойно бесконечны в себе. Они бесконечно развертываются по содержанию, выдвигая все новые и новые задачи, теоремы, утверждения, теории на основании некоторых принципов, но они бесконечны и вглубь, по числу и неуловимости принципов и в области самого предметного познания, и в области собственных логических оснований (1107).

Проблематично, стало быть, не только метафизическое, но и, казалось бы, самое простое физическое познание окружающего. Проблематична вообще идея познания: ведь мое тело, с которым связаны по меньшей мере ощущения, — часть физического мира,

т. е. вещь сама по себе мне неизвестная, нуждающаяся в познании, а между тем именно ощущения должны служить мне органом познания. Ощущения путают друг друга и постоянно вводят в заблуждение разум, который со своей стороны не менее действительно обманывает ощущения. Но все это меркнет перед проблемой нашей двусубстанциальности, составности из тела и духа, или ума. В результате мы не можем адекватно представить себе простые вещи, т. е. чисто материальные или чисто духовные, но всегда видим нечто духовное в материальном и говорим о «стремлении» тела, о «страхе» пустоты и т. д. или же нечто материальное в духовном и говорим о «местоположении» души, о «движениях» ума и т. д. (1114).

Это декартовская тема, и отмечу уже здесь, что изыятие человека из бесконечной природы означает вместе с тем сосредоточение самого человека в уме, т. е. таком минимуме, которым человек оказывается соизмеримым с максимумом природы. И перед нами не просто бесконечное и конечное, что не составило бы существенной проблемы, а две разнородные бесконечности, две субстанции. Человек как часть природы оказывается на пересечении еще двух и на этот раз максимально разрывающих его бесконечностей: бесконечности внешнего, которой всецело принадлежит он своим телом, чувствующей душой, мыслящей речью, логически развертываемой мыслью, всем умом, поскольку ум развертывается в некотором пространстве, и бесконечности внутреннего, того, что всякий раз устраняется и отстраняется как субъект от объекта, превращая все, что мирилось своим, интимнейшим, в нечто внешнее, чуждое, непостижимое.

Если я потерян в природе, то не менее я потерян в самом себе. «Я не знаю, кто поместил меня в мир, не знаю, что такое мир и что такое я сам; я в ужасном и полнейшем неведении; я не знаю, что такое мое тело, мои чувства, что такое та самая часть меня, которая мыслит то, что я говорю, которая размышляет обо всем и о самой себе и знает себя ничуть не больше, чем остальное» (1175). Почему и зачем я появился здесь и сейчас и на столько-то времени? Единственное, что мне точно известно, что я умру, но это самое непостижимое для меня событие.

Природа, т. е. внешнее, чуждое, непостижимое, оказывается повсюду, уже не в чем говорить, человек со всеми потоками не что иное, как природа, т. е. предмет естественных наук (правда, и субъект их ...).

Так намечается второй парадокс в идее природы. Природа, определявшаяся первоначально по отношению ко «мне» (неизвестное мне, независимое от меня, противостоящее мне) — как апофатически предопределенный предмет моего незнания и возможного познания, в силу тех же самых предопределений обнаруживает всю мощь своей самобытности и исключает какую бы то ни было «мою» самобытность, включая «меня» нацело в себя. Субстанция может быть только одна.

В отличие от Декарта цель Паскаля не состоит в том, чтобы утвердиться в познавательной ситуации путем отыскания при-

ципов и метода познания. Весь новый опыт природы решительно обращен им в опыт самопознания человека. Он предполагает мир естествознания Нового времени как условие человеческого самопознания и тем самым высвобождает пространство бытия «субъекта» как бы *внутри* объективирующего «его cogitans» — пространство *внутри* этой точки³¹.

Заметим теперь, что весь описанный опыт — опыт апофатического постижения. Ведь это сам человек собственным сознанием смотрит на себя, затерянного в природе. В этом поистине удивительная способность человеческого сознания: предопределять собой ту форму, в которой внесознательное бытие выступит для него и будет реально его определять. Природа вокруг монастыря Пор-Рояль, расположенного в шести лье от Парижа, вряд ли являла собой что-либо устрашающее. Чувовищные глубины и силы реальности явны *сознанию*, и вся мера их непостижимой потусторонности постигается *мыслью*. Только мысль успевает за всячески убегающей бесконечностью природы и отсюда соразмеряет, оценивает и смотрит на себя, «как души смотрят с высоты / на ими брошенное тело». В этой рефлексии человек и обнаруживает максимальность своего минимума, который сознанием объемлет бесконечную природу: «Пространством вселенная объемлет и поглощает меня, как точку; мышлением я ее объемлю» (1157). Вот почему «величие человека состоит в том, что он сознает себя ничтожным. Дерево не сознает себя ничтожным. . . » (1156). И — знаменитое: «Человек всего лишь тростник, самое слабое в природе, но это тростник мыслящий. Вселенной не нужно ополчаться на него, чтобы раздавить; убить его довольно будет пара, капли воды. Но если бы вселенная и раздавила его, он все же был бы благородней того, что его убивает, потому что он знал бы о своей смерти и о преимуществе вселенной, а вселенная ничего бы не знала.

Итак, все наше достоинство — в мышлении; в нем должны мы вставать на ноги, а не в пространстве и не в длительности, которых нам не суметь заполнить. Постараемся же хорошо мыслить — вот принцип морали» (1157).

Паскаль исследует трагическую парадоксальность человеческого существа, сосредоточивающего в конечности и ничтожестве своей природы бытие, которое охватывает и вмещает в себя натуральные бесконечности. Паскаль занимает самое парадоксальное из всего, что есть в мире, — *конечность*. Не все и не ничто, не апофатическое тождество божественного максимума и минимума, а конечное нечто, теряющееся в бесконечности и наполняемое бесконечностью. Невероятное сочетание несовместимых бесконечностей, образующее конечное нечто, — а в человеке это просто очевидное и поразительное — вот в чем основная онтологическая загадка. Паскаль очень чувствителен к этой загадочности и потому весьма осторожен в гносеологических выводах. Мы не найдем у него систематической теории познания, только отдельные тонкие суждения, зачастую несогласованные и тем более точно воспроиз-

водящие реальную сложность познавательной позиции, коренящейся в *онтологической конечности*.

Развернутое высказывание Паскаля на эту тему весьма характерно. Он различает не разные познавательные уровни или способности, а два *типа ума*, каждый из которых отвечает, как увидим, целостному определению природы. Каждое из этих определений онтологически обосновано, но не может быть объединено с другим. Речь идет о различии геометрического ума и тонкого ума (*l'esprit de géomètre* et *l'esprit de finesse*). Геометрический ум исходит из небольшого числа принципов, предельно ясных и простых для него, но далеко не общедоступных, поскольку их усвоение предполагает известный навык в логическом рассуждении. Если такие принципы даны, геометрический ум последовательно и строго выводит из них совокупность следствий-теорем.

Тонкий ум, напротив, имеет дело со множеством вполне общедоступных, лежащих у всех перед глазами начал, которые надо только уметь видеть. Эти принципы столь тонки и их так много, что необходимо обладать острой проницательностью, чтобы не упустить что-либо существенное для вынесения суждения.

Способности, которые эти направленности ума развивают в человеческом мышлении, практически противоположны, вследствие чего ум формируется либо так, либо иначе. Логическая последовательность геометрического ума хотя и предполагает, но равным образом исключает интуитивную тонкость, свойственную способности суждения. Рационалист как бы сплывает по отношению к конкретному многообразию вещей, зато воспроизводит в теории логику их сущностного единства. Ум тонкий, опытный и наблюдательный, блестящие образцы которого представляют французские моралисты XVII в., и в первую очередь сам Паскаль, чувствует невозможность свести свои наблюдения в теоретическую систему. Его истинам адекватна только афористическая форма.

Оба «ума» описаны здесь отвлеченно; неясно, какую роль они играют в познании и как они могут соответствовать структуре природы. Но у Паскаля есть и более развитые гносеологические идеи. В наброске предисловия к большому «Трактату о пустоте», который Паскаль задумал в конце 40-х годов, но не осуществил, он вполне в традиции Бэкона утверждает опыт и рассудок в качестве единственных авторитетов в изучении природы. Если древние воспользовались имевшимися до них знаниями, чтобы умножить их и усовершенствовать, то и мы должны продолжать это общее-человеческое дело, расширяя опытный базис и продвигаясь в его постижении. «Таины природы скрыты, — пишет здесь Паскаль, — хотя она действует постоянно, но результаты ее действий обнаруживают не всегда: время открывает их из года в год, и хотя природа всегда равна себе, она не всегда равно известна. Опыты, которые поставляет нам интеллект, непрерывно умножаются, а поскольку они суть единственные принципы физики (!), следствия растут пропорционально» (532). Нельзя полагаться на логическое

доказательство там, где дело зависит от опыта, потому что единственный случай может опровергнуть общее утверждение, базирующееся на большом и длительном опыте (535).

Перед нами как будто позиция классического эмпиризма. Принцип опыта входит в фундамент новой науки, поскольку само познавательное отношение обусловлено постулатом метафизической непостижимости. Природа, т. е. бытие, метафизическое «название» которого принципиально неизвестно и которое ни в каком опыте не дано целиком, необходимо остается предметом возможного нового опыта, непрерывно растущего, меняющегося и априори не подчиненного какой-либо теории. Природа — это вечная неопределенность для познающего ума, который стремится судить о природе не по своей, а по ее мерке (1127).

Паскаль, разумеется, понимает эмпирическую установку во всей ее принципиальности, не рассчитывая на какие индукции. Знание, подчиненное принципу опыта, предельно близко полному незнанию. Когда мы говорим, что алмаз — самое твердое тело, надо, замечает Паскаль, не забыть добавить: из тех, которые нам известны (535). Все остальное, читаем мы в «Мыслях», дело привычки, которая во многом и создает для нас иллюзию известной природы. «Природа часто нас обманывает и не подчиняется собственным правилам» (1121).

Опыт — это познавательное определение природы как бесконечного различия и многообразия. Но по логике «незнания» именно эта бесконечность и связывает природу воедино. В самом деле, возможен ли хотя бы единственный опыт? Я сказал выше, что природа целиком не дана ни в каком опыте. Так ли это? Перечитаем снова тот пассаж из предисловия к «Трактату о пустоте», где говорится о природе, действующей постоянно и всегда равной себе. Разве предмет опыта не следует понять как единичное действие единой природы? И разве не единую природу мы наблюдаем, наблюдая что бы то ни было?

Итак, «если все вещи, — говорит Паскаль во фрагменте «Несоизмеримость», — бываю причиной и следствием, помогают друг другу и пользуются помощью, опосредованы и непосредственны, если все вещи сообщены друг с другом естественной и незаметной связью, которая соединяет самые отдаленные и самые разные из них, я считаю невозможным познать части, не познавая целого, так же точно, как невозможно познать все, не познавая все части в отдельности» (1110) ³². «С точки зрения этой бесконечности все конечное равно» (там же), и каждое отдельное явление конкретно сверстывает и представляет всю природу в ее постоянном, однородном, повторяющемся действии. Именно это действие и следует уловить в явлении; впрочем, здесь пункт, в котором начинается путь Галилея. Паскаль не идет по нему, он не исследует проблему эксперимента. Разуму опыта, послушно внемлющему различиям, непредрешенной множественности природы, противостоит у Паскаля другой разум, сосредоточенный на «устойчивой и постоянной неподвижности природы» (там же) ³³.

В заключительных строках «Трактата об арифметическом треугольнике» (1654) Паскаль высказывает изумление теми связями, «которые природа, влобленная в единство (éprise d'unité), установила между самыми отдаленными по видимости вещами» (171, 1432). Именно благодаря этому замечательному единству и однородности природы математическое конструирование может оказаться столь тесно связанным с искусством самой природы. Мы ведь помним, что природа развертывает единое ил^л, говоря словами Паскаля, «природа все снова и снова начинает то же самое — годы, дни, часы, те же пространства и числа, следующие друг за другом без разрыва. Так возникает род бесконечного и вечного...» (1123). Мультипликация числа уже конструктивно схематизирует порождение бесконечного.

Во всем этом мы схватываем логику природы, и она оказывается до странности близкой геометрическому уму. Между раздвинутой природой, конструирующей математикой и дедуцирующей логикой существует тайная аналогия. «Природа подражает сама себе (s'imité), — говорит Паскаль, — зерно, брошенное в хорошую землю, приносит плод; мысль, брошенная в хороший ум, приносит плод; числа подражают пространству, природа которого столь отлична. Все создано и все управляется одним и тем же мастером: корень, ветви, плоды; принципы, следствия» (1196). Словом, порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей.

Поскольку бесконечное многообразие природы есть не более чем развертывание ее единства и происходит через единство, равенство и связь, нет ничего удивительного в том, что она устроена логично, хотя уже несколько удивляет, что такой вывод получен из анализа ее метафизической неопределимости. Впрочем, логична, собственно, только середина — начала и концы отодвигаются за пределы логики, в сферу опыта. Сверх того, опыт «концов» бесконечно отличен от опыта, в котором даны начала (невыводимые и логически неопределяемые). Чувственному опыту в его неопределенном многообразии противостоит интеллектуальная интуиция, непосредственная онтологическая (естественная) ясность. Простые (бесконечные) единства природы — число, пространство, движение — суть одновременно неопределяемые предметы всеобщей геометрии (математики), включающей в себя соответственно арифметику, геометрию в узком смысле слова и механику (583). То самое качество, которое делает их предметами этих совершенных в логическом отношении наук, делает их неопределимыми в рамках самих наук, изучающих эти предметы. Они определены отрицательно — как основание всех возможных определений (как, например, пространство — основание всех возможных геометрических определений), а потому лишь именуются как вещи или как всем одинаково присущие интуиции. Идея этих вещей не выводится, не конструируется, они обнаруживаются как всегда уже присутствующие в уме основания всякого конструирования. «Сама природа без всяких слов дала нам их разумею, более ясное, чем

то, которое мы обретаем с помощью искусства разума» (582). Идея этих простейших начал принадлежит естественному бытию разума, ему не надо их выдумывать. Они одновременно составляют естественную разумность самой природы. Словом, перед нами новая (механическая) форма тождества мышления и бытия, которую, как видим, вполне осознает Паскаль.

Мы незаметно перешли к анализу очень важного в логическом отношении трактата Паскаля, который написан около 1658 г., — «О геометрическом уме и искусстве убеждать». В этом трактате перед нами, как мы могли убедиться, — Паскаль-картезианец и даже спинозист. Яснее и поразительнее, чем в других случаях, опущена здесь сила той внутренней логики, которой связаны в научно-познающем разуме самые, казалось бы, противоположные образы природы и соответственно формы ее познания, в частности предельный эмпиризм и механическая онтология. Внутренняя связь непредсказуемости, неопределенности, бесконечной изменчивости и неожиданности природы, вынуждающей исследователя к предельной эмпирической осторожности (вспомним: «опыты — единственные принципы физики», см. с. 92), с рациональной прозрачностью и априорной ясностью механической теории, в которую должно быть встроено это знание, — эта внутренняя связь столь немалая, что, встречая две эти взаимоисключающие, казалось бы, методологии познания у Паскаля, исследователи склонны видеть здесь простую методологическую «несообразность»³⁴. Но путь, который мы проделали, думаю, позволяет понять, откуда у природы эти два лика и как познающее мышление совмещает эмпирический ум и геометрический ум.

Паскаль не оставляет сомнений в том, как он понимает теоретическое значение геометрии. Движение, число и пространство, говорит он, — «это три вещи, которые объемлют вселенную (вот как мысль объемлет вселенную, которая объемлет человека. — А. А.) ... объединены взаимной и необходимой связью. Ведь нельзя вообразить движения без чего-либо, что движется; а движущееся, будучи одним, есть единица, начало всех чисел; наконец, движение не может быть без пространства и мы видим все три вещи заключенными в первой. Время тоже включено сюда: ведь движение и время — сопряженные понятия...»

Таким образом, — заключает эту мысль Паскаль, — имеются общие свойства всех вещей, познание которых вводит ум в самые великие чудеса природы» (583). И удивительнее всего, что именно здесь Паскаль явно и сознательно связывает эти идеи с основной темой «Мыслей» — темой духа бесконечностей. Но если там она развертывается и варьируется как тема безызбежного неведения человека, здесь она принимает форму строгой науки, принципов которой только потому не могут быть определены и доказаны, что обладают предельной естественной ясностью (584—585).

С помощью механики и идеально схематизирующей ее геометрии мы как бы проникаем *в сокровенную суть природы*. Здесь сходятся пути опыта и геометрического ума. В точке их пересечения

формируется идея эксперимента — изучения реальности с помощью конструктивной идеализации — идея, блестяще воплощенная Паскалем в его гидростатических экспериментах³⁵.

Казалось бы Паскаль располагает всем необходимым, чтобы вслед за Г. Галилеем, С. Стевином, М. Мерсенном, Р. Декартом, вместе с Х. Гюйгенсом, И. Ньютоном и Г. Лейбницем включиться в разработку всеохватывающего механистического мировоззрения. Тем не менее он остается удивительно сдержанным во всем, что касается общетеоретических утверждений. Нагляднее всего трезвый скепсис «тонкого ума» Паскаля по отношению к свободным конструкциям «геометрического ума» сказывается в его отношении к Декарту. Антуан Манжо в одном из писем передает слова Паскаля, который назвал картезианскую философию «...романом о природе, до некоторой степени похожим на историю о Дон Кихоте» (1504, примеч. 1 к с. 1137). «Наша душа, — говорит Паскаль в начале фрагмента «Пари», — брошена в тело, где она находит число, время, измерение; когда она начинает затем рассуждать, она называет это природой, необходимостью и не может поверить ни во что другое» (1212). По Паскалю, следовательно, сущность природы может быть представлена геометризованной механикой только потому, что душа связана с телом, а вовсе не потому, что она отстраняется от телесного и рассматривает тело просто как протяженность. «Тонкий ум» Паскаля чувствительней к реальности природы. Он знает, что идеальный мир, развертываемый умом, только предположение, что он не исчерпывает ни возможности ума, ни возможности природы.

Между рациональной утвердительностью механической теории и почти агностическим позитивизмом частных эмпирических констатаций располагается аполатическая пронципальная тонкого, сущего со скептической осмотриельностью ума. Природа как таковая, отличная от ее объективных проекций (и природа человека, интересующая его в первую очередь), мыслится Паскалем путем *методического опаривания* и столкновения рационально-метафизических доктрин. В этом и состоит метод Паскаля.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Природа в лаборатории

Часто говорят, будто в XVII в. природа осознавалась как огромный механизм. Механическая картина мира — будь то геометрический кинематизм картезианства, корпускулярная «физиология» Р. Бойля или динамическая механика И. Ньютона — вроде бы исчерпывала общую интуицию природы. В самом деле, образ мира-машины, «первой», т. е. созданной самим Богом, «фабрики»³⁶ — один из наиболее распространенных, особенно во второй половине

века. Р. Бойль не раз приводит в качестве примера мирового устройства знаменитый «Дасиподиус» — часы кафедрального собора в Страсбурге, построенные в конце XVI в. Исааком Хебрехтом³⁷. Бойль подчеркивает, что конструкция великой «машины» вселенной «превосходит конструкцию самых хитроумных часов и автоматов, поскольку изготовленная творцом машина делается из множества меньших машин, причем каждая подчиненная машина прекрасно приспособлена для того или иного конкретного использования, чем доказываются, что этот великий Мастер имел перед глазами весь механизм в целостности и единым взглядом охватывал все, что предстояло сделать наилучшим образом»³⁸. Образ мира как машины машин мы находим и у Декарта, и у Лейбница, найдем его, наверное, и у многих других интеллектуалов XVII в.

Именно этот образ должен расшифровывать другие, тоже встречающиеся в эту эпоху, в частности и у Бойля, образы: Природа как храм, как иероглифическая книга премудрости божией, как наставник и воспитатель человека. Разумеется, эти образы и провиденциальное понимание самого «механизма мира», в свою очередь, показывают глубокую неоднозначность механической философии³⁹.

Мир-машина — это, так сказать, образная метафизика, идеологическая метафора нового мировоззрения, пароль Республики ученых. Реальная интуиция природы не исчерпывается этим образом, хотя механическая философия предельно ватесняет из мира его несоизмеримость, делает ее едва заметной.

То, что можно было бы назвать воплощением природы, сказывается, скорее, в сознании неразрешимой парадоксальности ее интуитивно очевидного единства, внутренней несообразности этого единства, его невозможности, немисливости. Только что мы видели, с какой бескомпромиссной смелостью описывать несообразности этого чужда Паскаль. Его пронципальный скепсис превосходит в этом отношении рационалистическое сомнение Декарта. Единство природы оказывается повсюду пронизанным метафизически рассекающими ее границами: тело и дух (субстанция протяженная и субстанция мыслящая), механика и машина или часы и часовой, природа рождающая и природа рожденная, картина мира и предмет познания. Если природа — единая и единственная субстанция, то логически представляется она только в виде бесконечного (вообще говоря) числа бесконечных в себе атрибутов (Спиноза) или же с бесконечно разных точек зрения, каждая из которых образует самостоятельный, обособленный мир (Лейбниц).

Именно такой характер *представления* природы делает ее натуральное единство субстанциально плотным, реальным, нерасчленимым на рациональные представления, не исчерпываемым дедуктивной разверткой и причинно-следственными рядами. Она остается по ту сторону ее теоретических картин (например, механической картины мира) и — однако — невыразимой помимо этих представлений. Словом, в XVII в. воплощается, становится не-

устраняемой реальностью тот мир, проект которого очерчивался «наукой незнания» Николая Кузанского. Но по мере его воплощения те формы, в которых по-разному мыслилось единство бытия, формы, связывавшиеся друг с другом «апофатической рефлексией», стали реально расходиться. Связь незнанием стала обрачиваться просто незнанием связи. Непостижимый Творец хотя и предполагается, но как бы выносится за скобки. Неизвестные начала и концы, первые причины запечатываются в какую-нибудь «силу», законы действия которой можно изучать, но природу которой знать не обязательно⁴⁰. Физика может отделиться от метафизики. Впрочем, эти негативные связи остаются и внутри науки. . .

Но в XVII в. дух целого еще витает над умами-универсалистами, более того, он и позволяет провести определяющие границы, наделить каждую позицию самосознанием. В этом духе можно осознать несовместимость Бога Авраама, Исаака и Иакова с Богом философов; необязательность связи абстрактного деизма с позитивным методом науки; можно отличить математическую направленность научного ума от эмпирической и . . . озадачиться этим отличием, поскольку их необходимая внутренняя связь кажется также очевидной. Все это позиции потенциально универсальные. Связь между ними существует, но отрицательная. Общий рационалистический пафос механической философии, разделяемой в той или иной мере всеми членами Республики ученых, единство научного метода не должны скрывать от нас не просто различия мнений, а внутреннее расхождение общающихся в этой Республике умов. Проекты универсального колледжа, универсального языка, универсального знания, всеобщая комбинаторика Лейбница, пансофия Я. А. Коменского, идея *Mathesis universalis*, развивавшаяся Эргардом Вейгелем, его «Пантометрия», «Пантогнозия», «Пантология», сводившие в одну плоскость естественные и «моральные» науки⁴¹, — все это господствующие идеи ученых людей XVII в., выражавшие сознание сущностного равенства и единства бытия, метод построения которого совпадает с логическим методом человеческого мышления. Такова общая идеология, чтобы не сказать — мифология, классического разума. Но если присмотреться внимательно к развертываемым универсальным системам, мы увидим картину скорее всеобщего разногласия, чем гармонии. Начала универсального знания в логике Лейбница формируются в логической полемике с началами Спинозы, оба они — с началами Декарта, Мальбранша, Гоббса, не говоря уж о Паскале. Дух общности сводит этих мыслителей в спор.

Наиболее характерный для эпохи раскол — всем известное противоборство рационализма и эмпиризма. Спор этот весьма продуктивен. В нем формируется особое понимание природы и особый метод ее исследования. Присмотримся к нему внимательней.

Лондонское Королевское общество, утвержденное в 1662 г., сознательно ставило себе целью осуществить программу Ф. Бэкона. Уредители Общества и его ближайшие сотрудники, равно как и Королевский колледж медиков, исповедовали «эксперимен-

тальную философию» и видели в Бэконе ее патриарха⁴². Согласно проекту Бэкона, первой задачей восстановления наук было, как мы помним, создание своеобразной натуральной истории, т. е. собрание как можно большего числа наблюдений, опытов, практических исследований, изобретений, отвлекаясь от каких бы то ни было общих гипотетических построений. Работы метафизического свойства решительно отклонялись. Тем не менее основная идеяная установка «экспериментальной философии» предельно универсальна. Речь идет об опытном познании *природы*, а не только специальных предметов. Именно поэтому необходимо собрание множества разнообразнейших опытов, касающихся всех сфер знания.

Томас Спрэт в своей «Истории Королевского общества», составленной менее чем через три года после его образования и одобренной его членами, делит всех «современных философов» на три группы. Одни, отвергая школьный аристотелизм, возрождают учения других достоятельных философов древности, вроде Филолая, Демокрита или Эпикура (имеются в виду коперниканцы и последователи Гассенди); другие изобретают в спекулятивном остроумии (*Wit*), изобретая собственные системы, и только заменяют тиранию одних идеолов тиранией других (Спрэт подразумевает картезианцев); наконец, третью группу — экспериментаторов — он разделяет на химиков, специалистов и сотрудников (*co-operators*). Химики — это те, кто либо стремится с помощью химических опытов познать природу вообще, либо делают открытия в области медицины, либо же заняты трансмутацией металлов и добыванием «великого эликсира». Специалисты — это астрономы, геометры, анатомы и другие «практические философы». Открытия и тех и других могут быть важными для «экспериментальной философии», но специалисты не могут претендовать на познание «самой природы» и нередко преувеличивают значение своих частных «аксиом». . . Пусть они простят нас, — замечает Спрэт, — если мы предпочитаем объединить силы многих людей⁴³. Такова — боковская па идея — задача всеобщего и долговременного сотрудничества экспериментаторов по созданию *всеобщей натуральной истории* как базиса для открытия общих законов природы. Ради этого и создано Королевское общество. «Их цель, — пишет Спрэт, — состоит, коротко говоря, в том, чтобы составить достоверные Отчеты обо всех Делах (*Works*) Природы и Искусства, сведения о которых только могут быть им доступны»⁴⁴.

Одним из наиболее выразительных примеров такого универсального экспериментирования может служить деятельность Роберта Гука, «куратора экспериментов» Королевского общества. Одно оглавление книги Гука «Философские эксперименты и наблюдения» может дать представление о характере работы «знаменитого виртуоза»⁴⁵. Мы находим здесь описание опытов, связанных с изобретением барометра, опытов по взвешиванию воздуха и измерению его сопротивления движущимся телам, оптических, астрономических, химических, картографических, геологических исследований

и множества других. Вот для наглядности несколько названий: «Эксперименты по преломлению во льду и в хрустале», «О градинах», «О землях, солях и прочем», «Эксперименты по упругости воздуха», «Наблюдения над звуком», «О чеканке медалей», «О сообщении на больших расстояниях», «Об измерении больших глубин на море», «Опыты и наблюдения над нагретым железом», «Предположения о панцирных животных» и т. д. Такова новая форма натуральной истории, в которую теперь включаются далеко не только наблюдения и описания, но и весь опыт медиков, механиков, инженеров, оптиков, мореплавателей, гидротехников, архитекторов. . . В деятельности философов-экспериментаторов собственно научное исследование «нечувствительно и органично» переходило в искусство изобретения, в решение технических задач, и наоборот⁴⁶. Повсюду усматривают теперь действия самой природы, лишь раскрывающиеся в деятельности людей.

Никто из новых натуралистов не смог бы закончить свой трактат (чаще всего — «сообщение», «отчет») словами, которыми Плиний Старший завершил свой колоссальный труд: «Привет тебе, о Природа, родительница всех вещей! Благослови в своем великом разнообразии меня, одного из римлян, славящих тебя. Единственный меж римлян, я полностью описал Природу!»⁴⁷ Установки натуралистов-экспериментаторов другая. «. . . Что бы они ни протоколировали, — пишет Спрэт, — их протоколы были не столько полной Схемой мнений, сколько просто незаконченными Историями»⁴⁸.

Первый принцип, которым руководствовались сотрудники Общества, — принцип «аутопсия»: увидеть собственными глазами, убедиться на опыте⁴⁹. Искусство эксперимента не только в изобретательности и наблюдательности, это умение продемонстрировать новое явление на глазах у публики. «Куратор экспериментов» умел это делать с особой виртуозностью.

Принцип «аутопсия» включает в себя, во-первых, требование воспроизводимости эксперимента, во-вторых, возможность «умножить восприятия», ибо один экспериментатор может заметить детали, ускользнувшие от внимания другого, в-третьих, возможность сопоставить разные эксперименты и сделать, следовательно, более точные выводы, наконец, все это исходит из уверенности, что скрытая природа вещей может и должна стать в условиях эксперимента непосредственно наблюдаемой⁵⁰.

Последнее убеждение связано с другим, более существенным принципом экспериментальной философии. Эксперимент — не описательное, а исследовательское наблюдение, *инструментальное, техническое*. В большом сочинении по методологии «Общая схема, или идея настоящего состояния натуральной философии», над которым Р. Гук работал в последние годы жизни, он отвергает древнюю традицию «натуральной истории», в частности, за то, что Аристотель, Плиний и другие авторы «не считали нужным упоминать о более тонких исследованиях естественных тел при помощи диссекций, экспериментов или механических опытов; тем

более они сами не занимались ими»⁵¹. Между тем только рука и глаз, *вооруженные инструментами*, способны проникнуть в истинные тайны природы. Естественная история описывает небольшую и поверхностную часть природы, она должна быть дополнена «искусственной» историей. Познание природы дается не естествоиспытанием, а естествоиспытанием (inquiry, inquisition).

Экспериментальная философия одинаково противопоставляет себя и остроуму уму (Wit) метафизиков, и рассказам о виденном и слышанном. Горячий сторонник Общества Генри Пауэр писал в книге «Экспериментальная философия»: «В наши дни должны быть заложены основания гораздо более величественной философии, которая никогда не сможет быть опровергнута: это будет эмпирическое и чувственное исследование Феноменов природы, выходящее причины вещей из таких Первоисточников (Originals) природы, которые. . . производимы искусством и безошибочным доказательством механических Орудий (Mechanics). . . Ибо искусство, будучи подражанием Природе (или как бы природой из вторых рук), есть не что иное, как чувственное выражение действия, зависящее от тех же (хотя и более отдаленных) причин; и поэтому произведение Искусств (Arts — здесь, разумеется, технических. — А. А.) обеспечивают наиболее разумные открытия в сфере Природы. Говоря еще ближе к делу, думаю, не будет слишком риторичным сказать, что все вещи искусственны, ибо сама Природа есть не что иное, как искусство Бога. А потому несомненно, что отыскание различных приемов (turnings) и тайственных процессов этого божественного Искусства по управлению великой Машиной мира должно быть специально только экспериментальных и механических философов»⁵².

Вариация такого хода мысли можно найти во множестве трактатов приверженцев методологии Королевского общества. Мы замечаем здесь основные ступени, ведущие экспериментальную философию к концепции природы как созданной Богом грандиозной машины. В той или иной форме, с большим (как у Г. Мора, Дж. Глэвилья, Р. Бойля) или меньшим (как у Р. Гука) теологизированием концепцию эту разделяют, видимо, все философы-экспериментаторы. Нет ничего более распространенного, чем противопоставление ручного труда (Manual Arts) спекулятивному остроумию (Wit); искусности и технической сноровки изобретателей (ingenious, intellectual virtuosi) — гаданиям и выдумкам метафизиков (imperfect guesses, timorous supposals). Природа открывает свои тайны не поверхностным наблюдателям и не кабинетным философам, а мастерам, механикам, инженерам, химикам, если только они применяют свои «операции» для исследования «операций» природы⁵³. Ибо Природа в своей производящей сути есть уже Индустрия. Р. Бойль подчеркивает, что новая наука предполагает физическую активность, поскольку именно технико-экспериментальное исследование способно открыть могущество, мудрость и благость Бога⁵⁴. Экспериментально познавать природу — значит познавать ее производительное мастерство, скры-

тое в естественном состоянии вещей. Познание есть открытие; открытие есть (или влечет за собой) изобретение; изобретение есть продолжение творчества природы человеческими руками.

В знаменитой «Микрографии» (1667) Р. Гук замечает, что, «присоединяя искусственные органы к естественным», мы развиваем оперативное и механическое познание, с помощью которого мы оказываемся в состоянии раскрыть все тайны природы почти тем же путем, каким следуем в техническом производстве (the production of Arts), пользуясь колесами, инструментами (engines) и пружинами, измышленными человеческим хитроумием»⁵⁵. Экспериментальное исследование — это разборка машины природы на ее элементарные действующие части, изучение способов действия этих частей и их возможного иного сочетания для построения собственных машин.

Пуританский утилитаризм, практическая польза как один из основных результатов экспериментальной натуральной философии — это не просто социально детерминированное отношение к природе, это также и следствие своего рода логики в понимании природы. Природа, понятая как связь производственных сил, которую можно развязать, чтобы соединить эти силы в новом производстве, остается природой. Технику осознают не как эксплуатацию или преобразование природы человеком, а как раскрытие возможностей искусства самой природы, скованных в ее естественном состоянии. Важно пока только это различие: природа в естественном состоянии и природа как система операций, законов действия, познаваемая экспериментирующей наукой. С природой в ее сути мы имеем дело в *лаборатории*.

Это пробудившееся в XVII в. сознание, не правда ли, хорошо знакомо и нам. В докладе «Картина мира в современной физике» (1953) В. Гейзенберг очень точно описал этот исторический этап в развитии научного мышления и произошедшее в эпоху возникновения экспериментальных наук изменение картины природы: «Успехи нового естествознания позволили ему выйти за рамки повседневного опыта и распространиться на отдаленные сферы природы, которые могли быть открыты только с помощью технических средств, развивающихся вместе с развитием науки... В результате значение слова „природа“ как предмета естественнонаучного исследования постепенно изменялось. Оно становилось неким собирательным понятием, охватывающим все сферы человеческого опыта, в которые можно проникнуть с помощью естественнонаучных методов и соответствующей техники исследования, независимо от того, даны ли они как „природа“ в непосредственном опыте человека...»⁵⁶ Чем глубже, следовательно, мы заглядываем в искусство природы с помощью искусства наших рук, тем более способны мы совершенствовать наше экспериментальное искусство, чтобы заглянуть в природу еще глубже. Экспериментальная техника — это преобразователь естественной техники в искусственную, и обратно. Иными словами, в лаборатории с помощью человеческих рук и технических средств сама

природа как бы исследует себя, извлекает себя наружу в облике разных «явлений», «эффектов», «действий», «показаний».

Экспериментальная техника «вооружает» наши чувства, усиливает, заостряет, уточняет их. С ее помощью предметы смелых гипотез становятся предметами «аутопсии». Генри Пауэр утверждал, например, что с помощью микроскопа можно увидеть то, что блистательное остроумие атомических и корпускулярных философов едва отваживалось вообразить, — даже сами атомы, их знаменитые неделимые и последние реальности материи»⁵⁷. «... Без механической помощи, — заключает он, — наши лучшие философы будут всего лишь пустыми конъектуралистами (создателями предположений). — А. А.) и их глубочайшие спекуляции — не более чем толкованием заблуждений»⁵⁸.

Итак, *первый вывод*, который мы можем, пожалуй, сделать из сказанного, таков: эмпиризм XVII в. — если в качестве образца взять «экспериментальную философию» Лондонского Королевского общества и его адептов (а это, безусловно, образец) — крайне далек от того сенсуалистического эмпиризма, который обосновывал в то время Дж. Локк и который веком позже стал освоенным сенсуалистическим материализмом, а в XIX в. вошел в репертуар позитивистской философии наук.

В лабораторной речи не идет об ощущениях и впечатлениях. Здесь заняты снятием показаний приборов, регистрацией результатов измерений, конструированием приборов и экспериментальных ситуаций. Здесь встречается внимание и действие человека с действием природы, между человеческим чувством и исследуемой природой стоит инструмент, прибор, аппарат. Чувства не просто усиливаются, они сознательно и методично *направляются* исследовательским вопросом и объективируются (аппарат должен устранить их субъективные несовершенства). В эксперименте ум не только направляется чувствами (вспомним Гука: «аутопсия» как критерий правильности «идеи»), но, что не менее существенно, он сам, начиная с замысла эксперимента, направляет и исправляет чувства (идея, план эксперимента должны руководить наблюдениями; последовательность вопросов, отбор необходимых средств, контроль точности — все эти стороны экспериментального метода и составляют содержание «Общей схемы» Р. Гука). Эксперимент — это разумный человеческий вопрос и соответственно разумный ответ природы. И если сотрудники Королевского общества, в том числе и Р. Гук, предпочитали скорее «плодоносные», чем «светоносные» опыты, то вся их деятельность решительно требовала света, метода. Опыты сосредоточивались в эксперимент.

По мере того как опыты технически совершенствовались, уточнялись, связывались друг с другом, усилились некие общие «действия», элементарные «начала» разбираемых явлений. Соответственно все колоссальное многообразие разнороднейших «историй», скрупулезно коллекционируемых Королевским обществом, со временем распределялось по группам однородных явлений, а кроме того, в каждой такой группе опыты объединялись как

звенья единой экспериментальной деятельности, *единого эксперимента*. Свет метода исходил как от единства вопрошающего ума, так и от единства усияемых законов.

Второй (наполовину уже сделанный) *вывод*. Эксперимент — это сотрудничество чувства и разума. Разум направляется, исправляется, ограничивается в своих гипотетических построениях чувством: что я предположил, я должен некоторым образом увидеть, мало того, дать увидеть другим. Чувство же направляется, заостряется, уточняется, преобразуется в форму вопрошающего чувства разумом, замысливающим и планирующим эксперимент: что я увидел, то я искал, я заранее спрашивал об этом, я увидел это с помощью инструмента, *принцип действия* которого я понимаю, — словом, коль скоро я уже вижу теоретически, я могу теоретически понять, что, собственно, я увидел. Это и называется — исследовать природу. Наконец, вооруженное чувство и исследовательский разум объединяются и как бы совместно объективируются еще одним понятием — мерой.

«Делая все эти наблюдения, опыты и исследования, — замечает Р. Гук в „Общей схеме“, — нужно соблюдать величайшую заботливость и осмотрительность, точно определяя количество, качество, время, пространство, место и другие обстоятельства ингредиентов, результатов, процессов; все эти вещи должны быть сведены с известной точностью к числу, мере и весу так, чтобы не осталось места сомнениям, колебаниям, загадкам...»⁵⁹

В этой связи — небольшое замечание в сторону.

Разве не наблюдали природу с незапамятных времен? Разве мало опытов, исследований вполне, как кажется, в духе научного естествознания представляют нам древние астрономия, медицина, ремесло, инженерное дело? Разве не использовался опыт в качестве довода, критерия? Все это, несомненно, так, и все это лишь раз подчеркивает необходимость осмыслить радикальное отличие наблюдения и опыта от экспериментального исследования.

Наблюдающий опыт не только не противоречит умо-зрению, — напротив, одно здесь образует предпосылку другого и оба соответствуют своему «предмету» — Космосу, явному порядку зримого. Умо-зримое, мысленно завершённое единство целого делает любое наблюдение заранее осмысленным. То, что видится, всегда и разумеется, но разумеется само собой. Мысль может свободно переходить от видимого к его образу, затем к идеальной форме образа, к мыслимой идее формы — и все это как бы путем фокусирования смутного зрелища в интеллектуально ясное созерцание, путем всматривания-вдумывания (припоминания). Понимание вписано в восприятие, логика понимания непосредственно запечатлена в умо-зримой форме, в которой совпадает «почему» (или «зачем») вещи, ее «как» и «что»⁶⁰. Умозрительная теория *соответствует* античному Космосу; внешнеюшая божественному Слову софиология *соответствует* средневековому Космосу-Храму; а когда открывают Природу, разные аспекты которой мы описывали в пред-

шествующих главах, изобретается и *соответствующий ей* способ объединения чувства и разума, и соответствующий метод познания: экспериментальное исследование⁶¹.

Следующий, *третий вывод* позволит нам переосмыслить некоторые определения эксперимента как метода познания в определении самой природы. Именно в инструменте, в орудии, особенно если рассмотреть его не на производстве, а в лаборатории, где его действие становится формой обнаружения действия природы, непосредственно видно, как порядок и связь идей (конструирование) оказывается порядком и связью вещей (демонстрация); в свою очередь — как порядок и связь вещей (открытие) оказывается порядком и связью идей (изобретение). Вещь-орудие есть место встречи рациональной деятельности человека и рациональной деятельности природы. В лаборатории знания о природе становятся *инструментами исследования* природы, т. е. добычи новых знаний. Лаборатория — это место, где природа выходит из своей скрытости в себе, раскрывается, обнаруживается. Мир природы, поскольку он мыслится познающим ее умом, не столько мир-фабрика или мир-машина, сколько мир-лаборатория.

У Декарта есть один образ, которым он поясняет понятие метода, показывая, как в руках человека сама природа словно преобразует себя в машину, а точнее говоря, в инструмент исследования себя, самораскрытия. В «Правилах для руководства ума» (правило VIII) Декарт говорит, что разрабатываемый им метод похож на те механические искусства, которые не нуждаются в помощи извне и способны сами изготовить для себя все необходимое. Возьмем, к примеру, кузнечное дело. Предположим, у нас отсутствуют какие бы то ни было инструменты, но кузнец, руководствуясь общим замыслом работы, может найти в самой природе все необходимое: твердый камень в качестве наковальни, булыжник в качестве молотка и кусок железа для обработки. Вооружившись таким образом, кузнец не станет сразу делать мечи, шлемы или подковы. «Первым делом он изготовит молотки, наковальню, клещи и все другие необходимые ему орудия»⁶². Подобным образом, продолжает Декарт, формируется и истинный метод. Замысел, или интуиция, метода находит его «сырые» формы в культуре (математика, логика) и с их помощью, их же преобразуя, создает из них подлинные орудия метода.

Декарт подчеркивает здесь одну сторону дела: создание метода как рефлективное преобразование форм наличного мышления, как самоформирование нового *субъекта* мышления. Но если мы обратим внимание на то, что экспериментатор в своем инструментальном познании природы действует точно так же, как декартовский кузнец, — использует полученные знания для конструирования экспериментальной техники, предназначенной к дальнейшему познанию, — мы заметим, что сам замысел познания предполагает радикальное преобразование — с точки зрения метода — самой *идеи бытия*. Природа как предмет познания мыслится теперь как методически преобразуемая «естественность», глубже —

как своего рода *субъект* самопреобразования (с помощью человеческих рук) и самораскрытия. Экспериментальное познание саму природу раскрывает как метод.

С одной стороны, прогресс экспериментальной науки может быть понят как форма совершенствования и практического роста *субъекта познания*, который использует познанные силы природы для оснащения, вооружения своих познавательных способностей. Он рефлективно видит в своих природных способностях (естественных чувствах) лишь несовершенные инструменты познания и первым делом изготавливает инструменты более совершенные: линейки, весы, маятниковые часы, телескоп, микроскоп. . . С помощью них — а это все воплощенные теории — он повышает точность, дальность, проникательность чувств, продвигает их, выносит наружу, объективирует и интеллектуализирует, освобождая от естественной физиологической неопределенности. Познающий субъект, вооружив себя и как бы воплотившись в инструменты (новые органы чувств), остается в познавательной позиции: инструмент направлен на природу как что-то внешнее, как *предмет познания*.

С другой стороны, инструмент — это воплощенное знание, *сама природа*, вышедшая из-под чувственной, «естественной» оболочки и представшая в своих сущностных, законосообразных формах. В приборах воплощены законы механики, оптики, термодинамики и т. д. Но в приборах природа не предстает, как в теоретической картине, а направлена на себя.

Итак, лаборатория — это *субъект*, рефлексивно и практически совершенствующий метод, т. е. себя как субъекта познания. Лаборатория — это *вооруженный субъект*, направленный на природу как на объект. Но лаборатория — это и *природа*, предстоящая познающему субъекту в теоретической картине и вместе с тем практически преобразуемая в нечто методически устроенное и только потому методически познаваемое.

Вот почему наука Нового времени находит «сами вещи» не на волевой природе, а в мастерских, арсеналах, у ятрохимиков, гидротехников, оптиков. . . Из монастырских библиотек и университетских аудиторий натуралисты-экспериментаторы перешли не в природу, а в лабораторию, где конструировали приборы и изучали язык природы по математическим трактатам.

Мы, надеюсь, заметили, что инструмент как связывает человека с природой в познающем действии, так и разделяет их. Субъект отличается от своего орудия. Орудие для него — вещь, подлежащая преобразованию. Но «вещь» эта отличается и от природы как объекта познания: инструмент направлен на природу. Всякое знание в эксперименте становится средством познания. Природа и усваивается в эксперименте, и вновь отталкивается, воспроизводится как то, что подлежит познанию с помощью полученного знания, — она, стало быть, всегда *полагается* экспериментом как не-знаемое.

Здесь мы можем сделать *четвертый вывод*, который после трех предыдущих напрашивается, но, разумеется, уводит нас далеко от бэконизма Королевского общества. Читатель, верно, уже заметил, что, анализируя логику экспериментальной философии, мы незаметно перешли Ламанш и подошли к Декарту.

Мир как лаборатория — это посредник между мыслящим субъектом и природой как не-знаемой, вне и без человека с его познанием существующей. Инструмент, скажем зрительная труба, предполагает того, *кто* смотрит, и то, на *что* смотрит. С одной стороны, бесконечная потенция познающего мышления; с другой — бесконечные глубины и бесконечно малые расхождения теории с познаваемой природой. В посреднике же представлен метод как момент их связи, союза, взаимопонимания, быть может, симптом или знак их субстанциального единства. Философы XVII в., а затем немецкая классическая философия до конца продумают все кроющиеся здесь логические возможности и парадоксы.

«Экспериментальная философия», видевшая своего патриарха в «сравненном Бэкоме Веруламском», всегда с большим или меньшим подозрением относилась к картезианству. Теории Декарта хотя и не отвергались, поскольку входили в общий контекст механической философии, но держались в хранилище бесчисленных гипотез, выдуманных острыми умами. Со своей стороны Декарт, всегда признававший высший авторитет опыта и заявлявший, что вычитал все свои идеи в «книге природы», предавался метафизике и спекулятивному конструированию в надежде, что все в конечном счете сойдется с опытом. Вместе с тем философия Декарта представляет собой последовательное логическое продумывание оснований именно экспериментального мышления, достаточно вдуматься в одно из центральных понятий его философии — понятие метода.

В самом деле, ведь и лондонские экспериментаторы понимали, что совершенствование экспериментального исследования есть вопрос метода, отработки логики методического вопрошания природы. Анализ природы, экспериментальный разбор машины мира должен был направляться поиском ее универсальных элементов, после чего можно было бы начать ее теоретический синтез. Образцом такой синтетической работы считались «Начала» Ньютона. Но как бы ни двигалось познание, конструктивной идеей остается идея метода. «Одного интеллекта без вспомогательных средств недостаточно, — пишет Гук в своем методологическом трактате, — он должен все время получать поддержку от какого-либо метода или орудия, которые служили бы ему проводником и не позволяли бы ошибаться. . .» Такой метод начал разрабатывать Ф. Бэкон, но не довел до совершенства за недостатком времени. «При этом способе, — продолжает Гук, — как при применении алгебры к геометрии, легко можно будет действовать правильно и уверенно при исследовании природы. Не будет неправильно, если мы назовем этот метод философской алгеброй или способом направлять разум при поисках философских истин. При исследо-

ваниях, имеющих целью познание природы, этот метод будет играть такую же роль, какую играет алгебра в геометрии. . . »⁶³ Как видим, уже не «аутопсия», а метод выдвигается здесь на первый план в качестве правила для разума. Но также, как мы помним, и для чувства. Метод — их общий критерий, логическая форма орудия, практически объединяющего разум и чувства.

Гук тоже не успел дописать свой трактат. Основы «Философской алгебры» заложил тот, кто создал и алгебраическую (аналитическую) геометрию, — Р. Декарт.

Попробуем мысленно довести эксперимент до предельного совершенства. Тем самым мы уясним цель его методического совершенствования, т. е. саму идею метода. Эксперимент как средство познания должен привести к знанию, т. е. дать мысленно увидеть предмет в том виде, в каком он существует сам по себе, вне субъекта со всеми его средствами познания: объективно. В эксперименте мы должны «увидеть» (принцип «аутопсии» сохраняется) существо предмета так, чтобы к нему не примешивались субъективность наших чувств и искажающие действия орудия. Стало быть, предмет в эксперименте одновременно и видится «здесь», и отталкивается «туда», в свою объективность, в мир теории, отстраняется в независимое, абсолютно внешнее бытие. Я должен суметь освободить увиденный в эксперименте факт от всякой связи с чувственным и инструментальным видением, представить его объективно, теоретически, т. е. так, как предмет может только *мыслиться*. Это значит, что реальный эксперимент должен быть — в пределе совершенствования — *доведен до мысленного*, свободного от субъективности чувств и случайности обстоятельств. Только тогда результат реального эксперимента может быть теоретическим знанием. Субстанциальное условие объективности знания, т. е. необходимое условие возможности мира теоретических идеальных объектов, есть протяженность, пространство (вспомним Гоббса: пространство — условие существования предметов как внешних по отношению к субъекту). Природа как пространство — это природа-теория, теоретическая картина мира. В этом смысле, в смысле созерцания картины мира, *теория* и в Новое время по праву носит это имя. Но дело в том, что все теоретическое экспериментальным мышлением превращается в методическое, в *средство* познания. *Идея* — в мышлении Нового времени — есть всегда *идея эксперимента*, методологическая идея, направленная на исследование того, что остается вне теории, вне идеи, что самой теорией с теоретической точностью определяется как не-знаемое, подлежащее познанию⁶⁴.

Истинный (идеальный) метод развертывается между простым единством мыслящего субъекта и простой протяженностью мыслящего (ибо теоретически объективного) пространства. Но ведь между этими двумя «субстанциями» не может быть никакого посредника. В ясности философского доведения до предела связующее звено метода (эксперимента) распадается на познающего (теперь, впрочем, только знающего) субъекта и теоретическую картину

мира. Но экспериментальное мышление учит нас, что все определения теоретического объекта могут быть сделаны определениями познающего, оснащенного новыми знаниями субъекта, вновь устремляющего свой теоретически вооруженный взор на неведомую природу.

Таким образом, в споре эмпиризма и рационализма возникают две необходимые связанные и исключające друг друга идеи природы. Есть два способа представить природу как нечто *вне меня и независимо от меня* существующее — рационалистический и эмпирический (светлый и темный). В пределе можно представить природу как объективную теоретическую картину или же как неведомый объект познания. Эти образы объединяет образ мира-лаборатории, мира-метода. В мире-лаборатории из бесконечной в себе природы с помощью метода вытягивается нить рациональных связей, аккуратно свертываемая в растущий мир теории.

В идее метода таится и идея эволюции, закономерно развертывающейся история, идея *развития природы*. В XVIII в. эта идея осознается преимущественно в модусе субъекта, как идея прогресса, развития человеческого разума. Соответственно и история науки — детище эпохи Просвещения. Начиная с классических космогонических гипотез, идея развития охватывает мир объекта, мир природы. В натурфилософии XIX в. сама природа осмысливается как саморазвивающийся субъект.

Но классический разум XVII в. больше всего увлечен теоретической идеей — идеей снятия познания в мире чистой объективности, в котором движение разума непосредственно воспроизводит движение природы. Из этого ясного поля предельно вытесняются все отмеченные нами парадоксы. Между тем они-то и таится в непрозрачном бытии природы.

* * *

Может показаться странным и произвольным, что, пытаюсь осмыслить новоевропейскую идею природы и уяснить ее важнейшие стороны, я сосредоточил внимание именно на эксперименте. Такой подход, однако, имеет основания. Дело не только в том, что природа интересует нас в первую очередь как предмет познания. Задавая вопрос: «Что такое природа?», я имею в виду не мнения о ней нашего обобщенного сознания, не совокупность естественнонаучных знаний, не равнообразные формы ее эстетического переживания. Имея мнение о природе, познавая природу, переживая природу, мы всегда уже *имеем в виду* нечто, о чем можно составлять мнение, что можно познать или переживать как природу. Так что же это такое? Что, например, мы имеем в виду, когда еще только собираемся познавать природу? Как уяснить смысл природы, всякому отношению к ней уже предположенной? Что значит природа как *общий горизонт* возможных к ней отношений?

Неясно прежде всего, что следует для этого рассматривать, описывать, предумышлять и как не заблудиться в многообразных ме-

тафорах, экстраполяциях, истолкованиях, натурфилософских построениях, как дать своим домыслам какое-либо предметное подкрепление. Но ведь природа не предмет, не обозримый и описуемый феномен. Ясно, что описать смыслы, кроющиеся в идее природы, можно только косвенно, рефлексивно, анализируя те способы, с помощью которых человек пробует как бы дотянуться до природы самой по себе. Например, разрабатывается метод познания, *адекватный* природе. Принципы этого метода суть, следовательно, принципы адекватности, соответствия природе. В них конкретно и предметно можно поэтому уловить, что же, собственно, предположено в предположенной познанию природе. Так вот, по моему, именно эксперимент, экспериментальный метод как метод познания, адекватный природе, и дает предметную основу такого рефлексивного анализа идеи природы.

Путь от Ф. Бэкона до Г. Галилея вводит не только в физику. Он последовательно ведет к философии и эстетике природы Нового времени.

«Фюсис»: корни и разветвления

Анахронизм, допускаемый переводом слова «фюсис» словом «природа» (и далее уже само собой разумеющимся его истолкованием), весьма разителен и вместе с тем на удивление редко замечается. Прекрасно зная древние тексты, часто даже анализируя оттенки значения «фюсис» и проводя специальные этимологические изыскания, авторитетные филологи и историки греческой культуры по какой-то магически neodолимой инерции понимания истолковывают «фюсис», исходя из круга значений, свойственных новоевропейской «природе». Так, Дж. Бернет специально подчеркивает связь корня $\varphi\sigma$ с латинским *fu* и английским *be*, иными словами, выделяет значение «быть» (или «сбыться») как одно из первичных. Но природа, понятая как бытие, для нас оказывается не чем иным, как «primary and permanent substance», т. е. «первичной и неизменной субстанцией», или, как поясняет автор, «stuff» — вещество, чуть ли не первома́терия¹. Х. Джонс, переводчик и комментатор гипократовского корпуса в издании Гарвардского университета, готов согласиться с интерпретацией Бернетом «фюсис» как «вещества», «из которого, согласно ранним философам, создан мир», хотя явное противоречие этого, как он вслед за Бернетом считает, исходного значения с «позднейшим» и безусловно преобладающим в корпусе смущает его².

Основанием считать такой смысл «фюсис» не только оправданным, но даже и исходным, дают, как кажется, первые «фисциологи», или, как их часто называют, первые «натурфилософы», с их учением о первоэлементах (вода, воздух, огонь). Даже если бы это было очевидным, словупотребление, свойственное эпосу, лирике, медицине и — что в особенности важно — традиции ионийских «историй», должно было бы заставить задуматься и усомниться в таком «натурфилософском» истолковании «фюсис» в ионийских космогониях. Это сомнение высказал еще в 1909 г. А. Лавджой³, а Коллингвуд совершенно верно замечает, что у досократиков и в гипократовском корпусе «фюсис» «никогда не означает мир или что-то, что становится миром, а всегда лишь нечто внутренне присущее данной вещи, заставляющее ее вести себя так, а не иначе»⁴. Замечу, кстати, что Керк, считая бернетовское «вещество» ошибочным толкованием, констатирует, помимо этого, что традиционное название сочинений досократовских мыслителей

«О природе» (Περὶ φύσεως) позднейшего происхождения и «не означает ничего большего. . . как стандартное наименование, применявшееся ко всем произведением, которые приписывались тем, кого перипатетики классифицировали как *physikoi*»⁶.

Как только мы предположили, что древние писали на свой лад, еще в традиции теогоний, но все-таки уже «о природе» в том смысле, в каком и нам она может представляться, если мы настроимся на «поэтический» или «натурфилософский» лад, как только мы решили, что аристотелевские «физические слушания» (φυσικὴ ἀκρόασις) суть «Лекции по физике» — первые, наивные, во многом ошибочные, но по своему времени весьма глубокие — по той физике, которой — надежно и успешно — занимаемся мы, — словом, как только мы истолковали «фюсис» в смысле единой основы всех вещей, или единого существа, объемлющего все вещи, или связанной целокупности вещей, или особого «царства природы», мира изменчивости и подвижности, или в любом другом из привычных нам смыслов, мы лишили себя возможности понять древнегреческую «фюсис»⁶.

«Натурфилософия» — понятие достаточно приблизительное, чтобы можно было подвести под него дошедшие до нас крохи ранних космогоний. А физику Аристотеля вполне строго уже можно истолковать как вариант теоретической механики, и современная физика может точно определить ее теоретическую осмысленность и место в общей структуре физической теории, подобно тому как современная логика определяет смысл и место аристотелевской силлогистики, а современная геометрия — «подгруппу» евклидовой⁷. Это, может быть, и оправдано, но важно и другое. Попробуем на время забыть, что «фюсис» — это природа; попробуем, например, прочитать «Физику» Аристотеля не как физику, а как запись размышлений о некоем особом предмете, называемом «фюсис», — ведь именно этому предмету посвящены по меньшей мере первые четыре книги «Физики» (комментаторы объединяют последние четыре (или три) книги как особую часть под названием «О движении») ⁸.

Впрочем, к этому надо немного подготовиться. Хотя сам Аристотель с его неизменным и пристальным вниманием к семантике и прагматике языка дает достаточно полный разбор значений «фюсис» независимо от собственно теоретического анализа этого «понятия», будет полезно для начала хотя бы вкратце ознакомиться с исходным значением этого слова и его семантическими эволюциями в ранней греческой литературе.

В первой части своей книги «Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука „о природе“» И. Д. Рожанский дал подробный и аналитически продуманный очерк этимологии слова «фюсис», его истории и модификации смысловых оттенков в поэтических, исторических и философских текстах. Отсылая читателя за подробностями и литературными ссылками к этой книге, я вкратце воспроизведу основные результаты И. Д. Рожанского, кое в чем дополнив и переосмыслив их.

В основе существительного *ἡ φύσις* лежит глагол *φύω* (в среднем залоге — *φορέω*). Этот глагол в различных временных формах встречается у Гомера довольно часто. Чаще всего он употребляется как переходный и значит: выращать, порождать, производить на свет, пускать побегов (*laire pousser* (Шантрен))⁹, *to bring forth, to put forth* (Лиддл-Скотт))¹⁰. Родить, произвести на свет — значит также явить, обнаружить, раскрыть¹¹. На этой смысловой игре основан, например, знаменитый ответ Тиресия Эдипу в «Эдипе тирани» Софокла. На вопрос Эдипа: «Кто породил (*ἐκφύετ*) меня?» — Тиресий бросает: «Сей день породит (*φύσει*) тебя и уничтожит» (ст. 435).

В медальном залоге глагол *φόρει* *φύομαι* значит соответственно рождаться, произрастать, вырастать, расти, возникать и близок тому глаголу *τίθεται* (возникать, становиться, рождаться), который связан корнем с латинским **gnā*, **gen*, от которых — (*g*)*natus* — *natura*¹². Формы перфекта *τέφρακα*, *τεφρήκα* и аориста *ἔφην* приобрели значение настоящего времени: уродиться, быть таким-то отродясь, по рождению, по природе; *ἐφύε* — означает просто «быть таким-то»¹³. Если *φύσις* понять как существительное, выражающее свершение и результат зарождения, роста и созревания, она по смыслу будет близка этим совершенным формам¹⁴.

Греческий корень *φ* восходит к индоевропейскому **bhu* со значением «пробиваться», «прорастать», «развертываться», «распускаться». Этот корень дал в европейских языках основу для глагола «быть» (*fu* — лат., *je fus* — фр., *to be* — англ., *Ich bin* — нем.) Значение результативного пребывания совершенно скрыло здесь исходную семантику, которая, впрочем, оставила свои следы. И. Д. Рожанский указывает, например, армянское существительное *bujs* (растение) и русское «былинку» или «былье» — трава, поросль, которой, по известной поговорке, порастает было¹⁵. Но греческий глагол *φύω*, как видно, сохранил это исходное значение. Соответственно и существительные, которые произведены от этого глагола, несут в себе значения бытия как *происхождения на свет*.

Едва ли не основной спектр значений слова «фюсис» развертывается в текстах ионийских логографов (прежде всего Геродота) и довольно тесно связанных с ними (в терминологическом плане), но более поздних (конец V — начало IV в. до н. э.) медицинских текстах гипократова корпуса. По сравнению с современной им философской и риторической литературой они сохраняли более традиционную терминологию. В особенности показателен трактат «О воздушных, водах и местностях»¹⁶, в котором рассматривается типичный для разных стран склад человека и характерные болезни. Иначе говоря, определенная «фюсис» страны, местности рассматривается как условие, определяющее соответствующую «фюсис» человека со свойственной ему физической конституцией, температурой, основными свойствами характера, предрасположенностью к особым болезням и т. д. Природа страны (*φύσις τῆς χώρας*) здесь не менее конкретное понятие; это не среда обитания вообще,

а вполне определенный в пространстве и времени склад стихийных «природ»: земли со всем, что она порождает, проточных и стоячих вод, дующих ветров — словом, всего, что определяет климат и его сезонные изменения. Соответственно этому формируется «натура» обитающих в этой области людей. Аналогичное использование «фюсис» характерно и для этнографических описаний Гекатея и Геродота¹⁷.

Местность понимается здесь как замкнутый мир, в котором определенное сочетание определенных «природ» порождает определенную «природу» человека. Замечу, речь идет не о становлении, процессе, тем более не о развитии, а об определенности происхождения. Условия рождения нужны как метрика, чтобы знать «природу» родившегося. Происхождение определяет, что рождается, каково оно, к чему склонно, на что способно. И даже круговорот времен имеет здесь значение определенности климатического цикла, очередности смены постоянно действующих, формирующих стихийных сил¹⁸.

В происхождении важен род и качество породы, а вовсе не процесс. В этом понятийное (этнографически-медицинское) истолкование «фюсис» смыкается с тем, которое мы находим в поэзии Пиндара, Эсхила, Софокла. У Пиндара узнать, каков человек, — значит узнать его род и происхождение. Знаменитая пиндаровская *φύς* — стать, рост, крепость, дородность — есть сияние благородства, видимое присутствие в герое славного рода, явленность его высшей породы (почти «се человек»). Порода столь явна в герое, что отношение оборачивается, и уже, глядя на него в единственный момент его славы, мы, собственно, впервые видим славу самого рода героя, он являет породившее его.

Так «фюсис» — натура-порода может быть понята как форма, вид, именно внешний вид.

Последний оттенок, который нам существенно отметить, — это понимание «фюсис» как силы, способности, действительности. Так говорят о «фюсис» целебных трав, притриганий, снадобий и прочих *φάρμακων*. С течением времени именно связь *φύσις* — *δυνάμις* становится одной из характернейших в истолковании «фюсис»¹⁹. С одной стороны, «фюсис» используется везде, где надо сказать о свободном, ничем не стесненном движении, самостоятельном развитии, о чем то совершающемся само собой. С этим связаны широко распространенные формы *φύζει, κατὰ φύσιν, ὑπὸ φύσιν, φύσινος*, означающие «по природе», «естественно». С другой стороны, «фюсис» означает основную способность (основное назначение) вещи²⁰. Так, например, в трактате «О древней медицине» из гиппократова корпуса мы читаем: «Ведь он [хлеб] передается огню и воде и обрабатывается многими другими [средствами], из которых каждое в отдельности имеет собственную силу и природу (*ἕκαστον ἰδίῃ δυνάμει καὶ φύσιν ἔχει*)»²¹. Автор трактата «О природе человека», развивая учение о четырех жидкостях (крови, флегме, желтой и черной желчи), образованных из четырех элементов-качеств, уверенно настаивает на полном различии их «природ» — и по цвету,

и по осязанию, и по происхождению. И нужно, говорит он, из всего этого заключить, «что все эти жидкости ни в коем случае не представляют собою нечто одно, но каждая обладает своей силой и своей природой»²². Важно заметить, что несколькими строками выше (176.8) автор использует в аналогичном обороте вместо *φύσιν* слово *ἰσχύς* — «вид», считая их как бы синонимами. В другом месте, которое я сейчас приведу целиком в силу его значения для последнего, автор синонимически употребляет «фюсис» и «дьюнаис». Утверждая, что организм человека не представляет собой единого существа, а составлен из разных, автор говорит: «... Человек не есть нечто единое; но каждое из того, что содержится в человеке, сохраняя в нем ту свойственную ему силу (*δυνάμιν*), которую оно внесло в его тело при его рождении. И с той же необходимостью каждый элемент возвращается в свою собственную природу (*ἐς τὴν ἰδίαν φύσιν*), когда тело человека распадается, — влага к влаге, сухое к сухому, теплое к теплому, холодное к холодному...» (172, 4—8)²³.

Свертывая до предела многообразие значений, мы найдем, что одно и то же слово «фюсис» может означать и порождающий источник (например, земля, гомеровский эпитет которой — *φύλακος* хлебодородная; см.: Ил. 3.243; 21.63; Од. 11.301)²⁴, родник; и взращивающую, требующую во взращиваемом (вообще возникающем) «силу» роста, «способность» возникновения; и рост, «видность», зрелость возникшего, родившегося, т. е. результат; и врожденную возникшему, свойственную ему силу-способность к «делам». В разных контекстах актуализируется то или иное преимущественное значение, но это не значит, что другие могут существовать только в других контекстах или литературных жанрах. Они так или иначе подразумеваются наряду с терминологическим значением и иногда вопреки ему. А это значит, что в любом контексте скрыто содержится *вопрос*: что такое «фюсис»? Поскольку значения разывают слова на разные «термины», смысл требует понимания, допускает толкования.

* * *

Можно заметить в результате даже нашего, беглого обзора многозначности «фюсис», что основное смысловое напряжение создается следующим обстоятельством: три возможных вопроса, на которые это слово призвано отвечать: «какого рода?», «каков на вид?», «к чему способен?» — имеют в виду, вообще говоря, нечто одно, выражаемое вопросом «что такое?». Ответ на этот вопрос может, стало быть, строиться по разным смысловым направлениям, и в результате получаются разные и — в силу фундаментальности вопроса — противоборствующие решения. Во всяком случае, «фюсис» становится явным или неявным поприщем споров о «что такое?», т. е. о бытии.

Но прежде чем сосредоточившаяся на этом вопросе философская мысль начала логически расчлнять саму «фюсис» в поисках ис-

тинного определения бытия, именно «фюсис» была противопоставлена человеческим «полаганиям» (наименованиям, мнениям, обычаям) как подлинная форма сущего. С конца VI в. до н. э. в греческой культуре возникают эти оппозиции: «слова» и «дела», «имени» и «дела», «слыть» и «быть»²⁵. Мы находим их у Ксенофана, Гераклита, Парменида, Солона, трагиков и лириков.

Вот, к примеру, поразительные слова Ксенофана (DK. 21.B32):
«*φῦς τ' Ἰριδὶ καὶ ὕδατι, νέφος τοῦτο πέφυκε...*»

(Та, которую называют Иридой и которая по природе всего лишь облако. . .).

Ф. Хайнман приводит яркие примеры из Солона, Анаксагора, Эсхила и др., но изречение Ксенофана важно нам потому, что в нем фигурирует слово *πέφυκε*, а это подразумевает, что подлинный, отличный от человеческих наименований вид связан именно с «фюсис». Хайнман показывает, что преимущественно такое толкование «фюсис» в особенности характерно для ионийских историй» (Гекатея, Геродот) и, стало быть, имело смысл и для органических связанных с ними ранних космогонических «фиснологий»²⁶.

Ко времени софистов «фюсис» становится просто синонимом истины. Наиболее разительный пример здесь — трагедия Еврипида. Не «дело», не «вещи», не «разум» противопоставляет он «имени» — он избирает для этого именно «фюсис» как определение истинного сущего, которое не смогут изменить никакие «установления» людей²⁷.

Именно на этом основании софисты и развернули свою анти-тезу «фюсис» — «номос».

Сочетание этих слов регулярно встречается в тех этнографических и медицинских сочинениях (в частности, в гипократовском трактате «О водах, водах и местностях»), тексты которых дают нам «ионийское» значение «фюсис». Мы отметили выше только климат и «природу» страны среди условий, формирующих ту или иную «природу» человека. Но автор добавляет к ним еще и *νóμος* — обычай. Так, например, в 16-й главе являя «натуру» азиатов объясняется устойчивостью мягкого климата, отсутствием резких переменов в нем и деспотическими законами. Обычай может быть столь силен, что «входит (врождается) в природу» (*ἐν φύσει ἐγένετο*)²⁸, сама «натура» человека изменяется, лучше сказать, деформируется, потому что, когда обычай отменяется, «фюсис» возвращается к себе. Многие другие примеры говорят о том, что пара эта используется автором только этиологически, так же, как чаще всего она используется Геродотом. Два начала формируют натуру людей, их облик и нрав (*μορφή καὶ ἦθος*) — «фюсис» и «номос» (обычай, форма общественной жизни), и каждый человек принадлежит сразу двум мирам — миру местности и миру общины. «Обычай» и «природа» — два независимых начала.

«Законом» и «мудростью» могут «привнести» доблесть в человеческую натуру там, где страна слишком бедна, чтобы вырастить «добрые натуры», как это случилось с греками (Геродот, 7.102)²⁹.

Выражение *νóμος πεπαισγός* или, как у Пиндара (фр. 169), *νóμος βαλάνης* — «закон-дарь» — и использовать софисты, придавая ему отрицательный смысл насилия над «фюсис» и уродования ее или же, напротив, утверждая возможность «обучения» любым доблестям.

Впрочем, у этой полемики есть еще один немаловажный источник. Теория «привнесенной доблести» появилась в Греции после персидских войн, когда победа над персами могла быть объяснена тем, что природная слабость греков была исправлена мощью мудрых обычаев. «Полис воспитывает мужей», — говорит Симонид (фр. 53), полис, а не «фюсис». Отсюда идея обучения и воспитания, пронизывающая всю классическую эллинскую культуру³⁰.

Так старая этнографическо-медицинская пара понятий наполнилась к концу V в. до н. э. совершенно новым содержанием. Тема спора «фюсис» — «номос» — образование, формирование человеческой «натуры», телесно и политически «добротной». В этом смысле «полис» формирует человека. Но сам полис («номос») должен быть сформирован не человеческим, а космическим (божественным) умом или искусством, подобно тому как формируется, можно допустить, любая «фюсис». Этот переворот совершается Платоном.

В «Софисте» Платон выдвигает следующий тезис. «Одни вещи, называемые естественными, создаются божественным искусством (*θεῖα τέχνη*), другие же, которые складываются людьми, — человеческим, и на этом основании можно утверждать, что существует два рода производящего искусства — одно человеческое, другое божественное». Животные, растения и все неодушевленное, говорят, возникают из земли. «Мы же скажем, что они возникают (и не были прежде), произведенные богом (*θεῷ δημιουργήτορες*). В отличие от мнения большинства, согласно которому они рождаются самой «фюсис» по некоей самопроизвольной причине (*ἀπὸ τινος αἰτίας ἀποράτης*) и без порождающего мышления (*καὶ ἄνευ διανοίας φασίεντες*). Иными словами, все естественно сущее возникает от бога, по определению и знанию божью (*μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας*)» (285E—C).

Известно, как работает этот божественный «демиург» в «Тимее», но образ этот не случайно мифологичен и для самого Платона — понятия «искусства» или «законодательства» плохо подходит к самотому космосу. Гораздо более соответствует логике дела идея ума («нус»), который легко истолковать и как *собственный* «логос» каждого сущего в «умном космосе» и как всеустроющее «искусство» (*τὸν δὲ νοῦν πάντα διακονεῖν* — «Филеб» 28E), и как космический закон, согласно которому все в космосе распределено по месту, чести и назначению, а это ведь и составляет собственный «логос» или «фюсис» каждого сущего³¹.

Философски значима, стало быть, не только дилемма «фюсис» — «номос», но и «фюсис» — «техне», или *апюсисис*, а с ней скрыто связаны две фундаментальные априоры: во-первых, парменидовское противопоставление «фюсис» — «бытие» (*τὸ εἶναι*) и, во-вторых, раз-

личение, установление которого приписывают Анаксагору, — «фюсис» — «нус» (Plat. Phaed. 97B—99C; Arist. Met. 1, 4, 985a18—21).

Легко заметить, что «фюсис» оказывается местом фундаментальных апорий, тем-то всегда уже почти понятным и все же противоречащим пониманию. Если она понята в существе своего бытия как себестождественность и единство, она же предстанет (и осмыслится) как другое необходимое определение того, что значит «быть», а именно как непонятный в принципе, по определению, мир возникновения, многообразия и изменений. Если она будет осмыслена как самоустроение и своего рода уз, который создает ее форму и облик, она же осмыслится и как что, из чего, как хаос, необходимо предпосылаемый умно-устроенному космосу. Везде, где бытие так или иначе определяется, оно мыслится как бытие именно потому, что оно «любит скрываться»³² от мысли, иными словами, мыслится как «фюсис».

Вот почему «фюсис» становится смысловым центром, порождающим в попытках осмыслить ее фундаментальнейшие понятия греческой теории: «усия» (сущее-существо), «логос», «эйдос», «дионаис», «единое», «иное», «архе» (начало), «материя» и т. д., и каждый раз она уходит от понятия, противопоставляется ему как непонятное, только еще подлежащее пониманию. Ибо сама «фюсис» изменяет бытие, которое должно быть определено и понято, но понять как бытие, отличное от понятия и определения. Бытие сущего, которое не есть само это сущее и не есть другое сущее.

Теперь сформулирую несколько принципиальных выводов, которые, как мне думается, можно сделать на основании сказанного и которые могли бы послужить основой для нашего тематического различения древнегреческой «фюсис» и «природы» Нового времени.

1. В качестве первого и, может быть, самого важного отмечу лингвистический факт — принадлежность «фюсис» этимологии «бытия». «Фюсис» не означает особой — натуральной — области сущего или предмета такой области. Она потому и соседствует в философском языке почти синонимично с «сущим» (τὸ ὄν) и «существом» (τὸ ὂντα), что с самого начала выражала определенное понимание того, что значит бытие. Греческое слово «фюсис» должно пониматься в семантике «бытия», а не всеобщей единой сущности, скрывающейся за многообразием явлений.

Вместе с тем, учитывая эту коренную семантику «фюсис», мы ни в коем случае не можем непосредственно использовать знакомое нам понятие бытия для ее интерпретации. Скорее наоборот, смыслы, которые мы находим в греческой «фюсис», позволяют нам уяснить нечто новое и существеннейшее в этом понятнейшем из понятий. Бернет нашел, что «фюсис» следует понимать в смысле бытия, но он не учел, что сама «фюсис» передает тот смысл бытия, в котором ее надо понимать и который отличается от одного из привычных для нас (нечто пребывающее). Получилось «вещество», из которого никогда не состояла ни одна «фюсис». Эти два слова-смысла — бытие и «фюсис» — необходимо рассматривать и пони-

мать друг через друга, замкнув их в своеобразный герменевтический круг взаимоосмысления.

«Фюсис» растет на корне «бытия». Это значит, что оно изменяет не только то, что мы отослсим к природе, а всякое сущее, поскольку оно имеет место среди другого сущего. Когда «фюсис» осознается как вопрос, это вопрос «что значит быть?», а не «что и как существует в природе?» или «как существует природа и какими законами управляется?».

«Бытие» в корне означает то же, что и «фюсис». Это значит, оно включает в себя ее основные семантические моменты: рождение, источник, начало; рост, распускание, расцветание, созревание; зрелость; расцвет, расцвет, зрелость, излучающая мощь. В силу этого внешний вид, форма может получить смысл бытия самого по себе, это формальное бытие может быть понято как животворящая-душа, а чистая суть души — снова выразиться числом как началом формы.

И разумеется, только после того, как Парменид, Анаксагор и Платон открыли фундаментальную *апорийность* этого «предмета» мысли, после того, как аналитическая работа расщепила это исходное начало философской мысли, раскрыла и артикулировала первоначальную интуицию в понятиях бытия как такового, единого и многого, формы и становления, после того, как гераклитовская темнота этой исходной интуиции раскрылась в ясных и отчетливых формах логических апорий, — только после этого можно было мыслителей, еще не занимавшихся проблемой определения (до-сократовских), назвать «физиками» (οἱ φυσικοί, οἱ φύσις, οἱ περὶ φύσεως). Между тем Аристотель, размышляя о том, кто должен исследовать аксиомы, т. е. положения, относящиеся к сущему как таковому, говорит: «... никто из тех, кто изучает частное, не берется каким-то образом утверждать о них, истинны ли они или нет, — ни геометр, ни арифметик, разве только кое-кто из „физиков“, со стороны которых поступать так было вполне естественно: ведь они полагают, что они одни рассматривают и „фюсис“ в целом, и сущее [как таковое] (περὶ τοῦ τίς ἐστὶν φύσις σκοπεῖται καὶ περὶ τοῦ ὄντος)». (Met. IV, 3 1005a29—34). Ранние «физики», рассуждали не об особом роде сущего — об изменчивом и становящемся, а о сущем как таковом. Но в логическом анализе опыта «фюсис-бытия» мысль наталкивается на парадоксы, что внешне выразилось в расщеплении «фюсис-бытия» на две сферы: «физиологию» и «онтологию» или физики и мета-физики.

Ответ на вопрос «что такое?» сосредоточивается в идее неизменного бытия, «существенно сущего», бытия как такового, мыслимого мыслью как таковой (Платон. «Федр» 247C, E; «Федон» 66A). «Фюсис» же как растущее, становящееся, изменяющееся оказывается, так сказать, «несущественно сущим». «Фюсис» — то же бытие, но в состоянии становления. Ниже мы подробно разберем кроющиеся здесь парадоксы, следуя Аристотелю.

2. «Фюсис» и «сущее», или «сущность» (οὐσία), всегда есть некое определенное «существо», или «существо». Можно сказать, напри-

мер, «левая фюсис», и это будет означать просто «лев». В только что приведенном тексте Аристотеля слова *περί τῆς ἀλῆς φύσεως* значат «о природе в целокупности», т. е. о космосе и всем, что в нем существует. В том же смысле Аристотель говорит иногда *περί τῆς τοῦ παντός φύσεως* — «о природе всего (или целого)» (De coelo. 28b11f.). Целое, или космос, и есть здесь то «существо», о котором идет речь.

Что речь здесь не идет о чем-то специфически физическом, тем более не о некоей единой природе всех вещей, показывает, например, следующее рассуждение Аристотеля из работы «О частях животных». Поскольку, замечает здесь Аристотель, душа у животных и движущее начало, и цель, то «заинтересованному теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот». Именно потому, другими словами, что душа делает животное ни самим, животным (живым), она и образует его природу, «фюсис». Если бы, однако, уточняет Аристотель, мы включили в рассмотрение души и ум, то, кроме «физиологии», не осталось бы никакой философии, следовательно, «не вся душа есть природа»³².

«Фюсис» всегда есть «фюсис» чего-то. Она никогда не обособляется в качестве самостоятельного объекта или субъекта. Выражения типа «Природа-мать», «равнодушная природа», «природа во всей своей красе» без добавления чего природа показались бы лишними смысла. Что-нибудь в этом роде можно было бы передать такими сочетаниями: *ἡ τοῦ παντός φύσις*, *ἡ φύσις τοῦ ὅλου* — «природа всего» или «природа целого», но это может означать либо «фюсис» всего и каждого, либо «фюсис» всего как целого *индивида*, Космоса. Когда Еврипид в «Троянцах» (ст. 884) говорит:

«Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως εἴτε νόμῳ βροτῶν...»

(«О Зевс! Кто б ни был ты, природная необходимость или смертных ум»), он имеет в виду известную уже нам софистическую антитезу, а вовсе не закон целокупной природы³⁴.

Правда, в одном из еврипидовских фрагментов, который, кстати, приводит для подтверждения своей гипотезы Бернет, говорится: «Счастливы, кто занимался наукой, не обращая внимания ни на бедствия граждан, ни на несправедливые поступки, но замечая лишь неувядающий порядок бессмертной природы (*ἀλλ' ἀβαντόν κἀδὸρβὸν φύσεως κἀόρβον ἀνθρώπων*), отчего она образовалась, как и почему» (фр. 910, Nauck)³⁵. Однако эпитеты «бессмертный» и «востаревший» с очевидностью указывают на космогонические истоки, так что, хотя и сказано «порядок (космос) природы», а не «природа космоса», ясно, что подразумевается именно Космос.

Когда в трактате «О пище» из гипократова корпуса говорится, например, что «фюсис» «должен всему во всех отношениях»³⁶ или что «фюсис» достаточно сильна, чтобы возобладать как в нормальных, так и в болезненных процессах, или когда речь идет о целебной силе «фюсиса», или в известной фразе «когда «фюсис» против, все тщетно», речь идет не о природе вообще, а о физиоло-

гической природе каждого человека или животного, т. е. о «природе» в типичном для медицинских текстов смысле³⁷.

В каждом случае, сколь бы близко древнегреческий текст ни подвигал к нашему традиционному пониманию Природы с большой буквы, в нем всегда подразумевается генетив субъекта, всегда, следовательно, надо задать вопрос: природа чего? Между тем мы сплошь и рядом встречаем в авторитетнейших переводах нашу Природу (и именно с большой буквы) на месте греческой «фюсис», хотя сам текст нередко ставит при этом переводчика в тупик. Так, издатель гипократова корпуса Эжен Литтре, переводя фразу *ὁμοῦν φύσις ἰσχύος* («природа — целитель болезней»), высказывает удивление той странностью, что все три слова стоят здесь во множественном числе, т. е. «природы — целители болезней»³⁸.

Если бы наше понятие единой природы многих вещей не владело магическими умами филологов, никого бы не удивило, что Демокрит, по свидетельству доксографов, именовав словом «фюсис» атомы и что именно этой «фюсис» он приписывает пространственное перемещение, повороты, вхождение внутрь тел, вес и величину³⁹. Ведь это просто означает, что для Демокрита существуют только одни «естества» — атомы и он называет «фюсис» каждый атом (или вид атомов) в отдельности, а вовсе не в том смысле, в каком мы говорим теперь: «все в природе состоит из атомов». Для Демокрита есть только «атомные природы», т. е. попросту сами атомы.

В специальной статье, посвященной происхождению образа мачехи-природы, Френсис Шиллер на обширном материале из области медицины весьма убедительно показывает, что древнегреческая «фюсис» никак не могла иметь значение всеобъемлющей и внешней по отношению к отдельным индивидам силы⁴⁰. Это всегда характеристика особого существа, поскольку нечто — некие свойства и способности — ему внутренне присуще и от него неотъемлемо. Если бы медуку косской школы, замечает Ф. Шиллер, каким-нибудь чудом попался такой, к примеру, текст: «О поистине мачеха Природа! Сколь краток век этой розы, лишь с рассвета до сумерек» (П. де Ронсар, врач сухо откомментировал бы, что богини такой не знает, а краткий срок жизни розы в точности соответствует ее собственной природе⁴¹).

Лишь в позднем эллинизме возникает образ «Фюсиса», еще не богини, но уже некоего универсального деятеля⁴². Но даже Лукреций (I в. н. э.) называет свою поэму «De rerum natura», а не «De natura» или «De rebus natura» («О природе вещей», а не «О природе» или «О вещах в природе»). Плиний отчетливо понимает это различие и, формулируя задачу «Натуральной истории», пишет, что это «rerum naturae opus et rerum ipsa natura — труд о вещах природы и о самой природе вещей»⁴³.

Допустимо ли, к примеру, сказать: космос есть природа вещей? Полагаю, это прозвучало бы нелепо, потому что в космосе все

обретает свою собственную природу. Именно связь «фюсис» — «космос» я и хотел бы отметить в заключение.

3. Ионийские космогонии, которые мы, к несчастью, при- выкли считать «натурфилософиями», теснейшим образом связаны, с одной стороны, с традиционными теогониями, а другой — с ионий- скими «историями», по жанру предшественницами позднейших «натуральных историй» и, как мы знаем, одним из важнейших источников текстов, в которых встречается «фюсис». Одно из ос- новных понятий в этих «историях» — страна или местность, «фюсис» которой (вместе с установившимся там обычаем) формирует «фюсис» обитателей. Рельеф, почвы, воды, ветры, характер вре- мен года — все это образует некий космос, в котором «природа» каждого «участника» определена, и все они взаимно образуют друг друга, определяя очередность рождения и гибели, пределы существования, возможности и силы.

Гесиод — автор не только «Теогонии», но и поэмы «Труды и дни», в которой он описывает «космос» крестьянского хозяйства. В ней не встречается слово «фюсис». Но Гераклит, утверждая оди- наковую «фюсис» любого дня, недаром оспаривает в этом Гесиода, который, могли бы мы сказать, описывает *особую* «фюсис» хозяй- ственных сезонов, свойственных им дел, соответствующих времени урожая, рождений и т. д. Все участвует в этом *хозяйстве* со- ответственно своей «фюсис», все обнаруживает свою «фюсис» с те- чением времени, и боги в том числе.

Так же точно, как в круговращении года все по очереди выходит на свет и обнаруживает на деле свою «фюсис». «Происхождение богов» последовательно развертывает большое космическое хо- зяйство богов, в котором каждое «существо», начиная с «хаоса», не просто рождает последующее, но обнаруживает свою «фюсис», иными словами, место и назначение в общем космосе.

Думаю, что ранние греческие «физиологи» сохранили форму и суть традиционных космогоний. Их вопрос не «как устроена при- рода», а «какова природа каждого сущего как сущего», что значит: каково происхождение и назначение каждого сущего в едином «хозяйстве» космоса?

Именно в таком «космогоническом» контексте можно, думается мне, понять и сами «стихии» ранних физиологов несколько аутен- тичнее, чем их представляет нам Аристотель. Стихия отнюдь не «первочество» и не просто то, «из чего» состоит сущее. Сти- хия — это образ бытия, способ бытия всякого сущего, то, как оно происходит, свершается. Самый яркий облик стихии и самый близкий к тому, что мне мнится, — огонь Гераклита. Если *быть* для любого существа, *поскольку оно есть*, значит *быть* огнем, т. е. формой горения, то оно есть смертью иного и само его бытие есть умирание в ином (B36, B62); земля, вода и воздух только «тропы» огня, *образы* горения, мерно («логично») порождающие друг друга (B30, B34); весь космос есть образ этого замкнутого в себе горения...⁴⁴

Не станем, однако, строить домыслы.

Описывая до сих пор смысловые оттенки и основные формы истолкования «фюсис», мы стремились дать феноменологическую основу дальнейшего анализа, уяснить то, что всегда уже имел в виду греческий мыслитель, говоря о «фюсис». Чтобы не утратить смысловую плотность этого слова, не растворить тему «фюсис» в среднеметафизических абстракциях, необходима вниматель- ность к реальному культурному опыту, стоящему за многознач- ностью слова. Иначе мы попросту не будем знать, *о чем* разговари- вают Гераклит, Парменид, Платон, Аристотель...

«Фюсис» запечатлевает античный опыт бытия. Вдумываясь именно в этот опыт, анализируя, обосновывая его, разрывая его всеобщность, древнегреческая мысль открывает таинacies в нем логические парадоксы. «Фюсис» — это самоочевидный «феномен» бытия — разрывается интеллектуально очевидными *определениями* бытия и как бы выплывает в их свете.

«Фюсис» запечатлевает опыт бытия и предопределяет возмож- ные пути мышления о бытии. «Фюсис» *наводит на мысль* о бытии. Мысль *догодит* многоаспектный опыт до ясной *идеи* бытия. Так, Платон, например, приходит к определению бытия как эй- доса, идеального, совершаемого чистой мыслью вида, неизменного, самодостаточного, единого. Идея мыслится как истина всякой «фюсис», как подлинная «фюсис». Но в том же опыте таится своего рода «ответ» бытия на разрываемую возможность мысли.

«Фюсис» как пред-логический опыт бытия, безусловно, содер- жит в себе возможность такой логики, возможность и даже необ- ходимость, сосредоточить «физическое» существование в мыслимом бытии эйдоса, увидеть идею бытия в простом бытии идеи. Но опыт «фюсис» хранит бытие как несовпадающее с идеей бытия, как нечто остающееся не только *до* мысли, но и *вне* мысли. И когда в самом мышлении нащупывается логический конфликт между идеей и бытием, между идеей бытия и бытием идеи, когда обна- руживается, что, доводя опыт до идеи, мы некоторым образом утрачиваем само бытие, возникает необходимость вернуться к ис- ходному опыту, в сферу «фюсис», чтобы начать работу мысли за- ново.

Это возвращение к изначальному опыту после Платона и про- исходит у Аристотеля. Разумеется, это будет уже новый опыт, обогащенный опытом совершившейся мысли.

Не раз отмечалось, что Аристотель как бы возвращается к до- сократовской, ионийской «физиологии», что «физика» и опытность («эмпирия») приобретают в его философии особое значение. Воз- вращение это внутренне связано для Аристотеля с критикой пифа- горейско-платоновской философии, и, значит, основания такого поворота и переосмысления у Аристотеля вполне логически⁴⁵. Основным понятием, к которому приходит Аристотель, заново продумывая «фюсис» как непосредственный феномен бытия, и но- вым средоточием логических парадоксов становится у него поня- тие «усия» — «существо»⁴⁶.

В следующей главе мы займемся поэтому разбором понятия «фюсис» у Аристотеля. Чтобы представить, как связывает разные смысловые интенции этого понятия сам Аристотель, иными словами, как он сам понимает собственное понятие, я буду держаться единого текста — текста первой главы второй книги «Физики», привлекая тексты других сочинений лишь для пояснения отдельных шагов его рассуждения. В результате читатель получит возможность сам контролировать степень соответствия моих комментариев тексту и видеть основания (или обоснованность) моих инвенций.

ГЛАВА ВТОРАЯ

«Фюсис»: аристотелевская проблема

1. «Фюсис» и «архе». Апория начала

Вопрос о том, какое место занимает понятие «фюсис» в системе аристотелевской философии, как будто не вызывает затруднений: это место достаточно ясно определено самим Аристотелем. В начале своей «Метеорологии» он описывает круг вопросов, относящихся к «естественным вещам» (*τὰ φύσει βιολα*); порядок их соответствует последовательности так называемых «естественнонаучных» сочинений Аристотеля. Речь шла, резюмирует он, сначала о первопричинах «естественно сущего», затем о разного рода естественных движениях, затем о кругообращении небес, затем о всеобщем возникновении, уничтожении и превращении элементов. В «Метеорологии» будет рассмотрено все, что происходит вокруг Земли и на Земле. Если далее удасться, замечает Аристотель, таким же способом представить исследование о животных и растениях как в целом, так и по отдельности, «тогда мы, пожалуй, завершим то изложение, которое задумали вначале» (339a9) ⁴⁷.

Итак, обе части «Физики» («О началах» и «О движении»), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» и сочинения о животных — вот трактаты, которые представляют в *Corpus Aristotelicum* «натуральную философию». Аристотель не только очерчивает круг «физических» вопросов предметно, но и обосновывает эти границы принципиально, когда отделяет физические «предметы», с одной стороны, от математических, т. е. сущностей, отвлеченных от материи и движения (не существующих отдельно, самостоятельно), а с другой стороны, от теологических, т. е. сущностей неподвижных и бестелесных, но существующих самостоятельно. С этим связано различие *первой* философии, занятой вопросом о бытии как таковом, и «физики» или, можно сказать, *второй* философии, занятой вопросом о бытии сущего, поскольку оно причастно движению (см. *Met.* VI.1).

Казаюсь бы, все предельно ясно и исследователи вправе реконструировать «физический мир Аристотеля» как определенный,

метафизически обоснованное и внутренне хорошо расчлененное целое ⁴⁸. Нужды нет, что целое это пестрит неразрешенными вопросами, трудностями и несогласованностями — оно явно обаяруживает единство архитектоники и методической связности. Это мир, строящийся одним умом (пусть даже мы и застаем его в разные периоды развития), на одном фундаменте, и весь он прозван «аристотелевским» пониманием. Нельзя сказать, что в «физике» Аристотеля есть «рациональные зерна»: она может быть оправдана в целом или отвергнута в целом. Поэтому когда, например, Галилей обращается к космологии Аристотеля, он не опровергает те или иные ее положения, он ищет ее фундаментальный принцип, ее начало, чтобы построить все здание на новой основе ⁴⁹.

Правда, для Галилея аристотелевский мир дан уже идеализованно, в свете механической космологии, ибо именно механика — сфера начал новой физики. Поэтому основной аристотелевский трактат, который оспаривается в «Диалогах», — не «Физика», а «О небе». Между тем в основе физического мира Аристотеля в целом — одно фундаментальное понятие — понятие «фюсис». Это понятие ближайшим образом граничит с онтологическим понятием о бытии сущего, следовательно, только здесь и можно искать подлинное начало «физического мира» Аристотеля.

Вот почему, анализируя «фюсис» как начало «физически сущего» или прослеживая историю тех начал, из которых мыслители «строят „фюсис“ сущих [вещей]» (*Phys.* I.6 189a27), — пытаясь, стало быть, определить понятия, лежащие в основе «физики», Аристотель движется теми же путями, что и в «метафизике», т. е. отвечает на вопросы по сути своей *онтологические*.

В коротенькой главе, открывающей первую из «Лекций», посвященных проблеме «физических начал», Аристотель формулирует три тезиса методологического свойства, точнее сказать, трижды переформулирует одно утверждение о методе или пути получения знания ⁵⁰.

«Так как знание добывается всеми теми способами, которыми познаются начала, причины и элементы, — так начинает Аристотель, — (ведь мы тогда полагаем, что узнали то или иное нечто, когда познаем его первые причины, первые начала и доходим до элементов) — ясно, что и в знании о „фюсис“ нужно попытаться в первую очередь определить то, что относится к началам» (I.1.184a10—15).

Это одно из основоположений аристотелевской эпистемологии, часто повторяющееся в его текстах. Так, из первых глав «Метафизики» мы узнаем, что и знаток какого-нибудь дела отличается от ремесленника тем, что знает причину, т. е. не только «что» делать, но и «почему». Чем фундаментальнее начала, тем выше «эпистема» — род знания, а «так называемая мудрость» занимается первыми причинами и началами (*Met.* I.1). «Физика» же, по-видимому, должна заниматься не «первыми», а своими, «физическими» началами и причинами.

Но что значит отыскать начала и причины? Следующее утверждение несколько поясняет это. «Естественный путь (πεφύκεν... ἡ φύσις) — путь, соответствующий самой «фюсис». — А. А.), — говорит здесь Аристотель о восхождении к знанию, — ведет от более знакомого и ясного для нас к более знающему и ясному „по природе“ (τῆς φύσεως); ведь не одно и то же знакомое для нас и знакомое само по себе (ἑαυτοῦ)» (184a15—18). Что «начало» и «более известное по природе» или «безусловное» — одно и то же, ясно из сказанного во «Второй аналитике» (An. Post. 1, 2 71 b), откуда мы узнаем также, что это недоказуемое само по себе понятное «начало» лежит в основе доказывающего силлогизма, а кроме того, что оно отличается общностью и скорее нечто мыслимое, чем чувственно воспринимаемое⁵¹.

Нельзя не вспомнить здесь выдвинутое в XVII в. коперниканцами, как будто бы аналогичное, требование: мысленно отвлечься от своей случайной точки зрения, занять точку зрения Вселенной или самой природы — требование, оказавшееся тем самым рычагом, с помощью которого бы перевернул аристотелевский мир. И нельзя не заметить, что именно эта аналогия формулировок обнаруживает глубокое различие греческой «фюсис» и «природы» классической физики. Ясное «по природе» или «абсолютно» не характеризует природу «с точки зрения», оно имеет в виду внутреннее самоопределение сущего, а не объективирующую позицию наблюдателя. В одном случае мы должны мысленно сосредоточить некое сущее в нем самом, в другом — мысленно отстраниться в позицию, абсолютно внешнюю к миру, свободную от всякой «точки зрения» внутри него.

Теперь для уяснения того, что значит это восхождение к «истинному по природе», очень важен заключительный пассаж этой главы, как правило ставший в тупик комментаторов и исследователей⁵². В предисловии к нашей работе, в другой связи, мы уже приводили его: «Для нас же в первую очередь ясны и явны скорее сугубые [вещи], и только впоследствии из них путем их различения возникает знание элементов и начал. Поэтому надо идти от вещей [воспринимаемых] в общем к их индивидуальному различению; ведь чувством более узнается целое, а общее — некое целое, так как общее охватывает целое наподобие частей. То же самое некоторым образом происходит и с именем в отношении к определению: имя, например „круг“, обозначает нечто целое, и притом неопределенным образом, а определение различает каждую фигуру» (184a22—b15).

Мы поймем мысль Аристотеля, если переведем здесь καὶ ὅλοον как «нечто вообще». Так, торожанин, выезжая «на природу», видит деревья вообще, цветы вообще, птиц вообще, а не иван-чай, ольху, малинку. Только длительный опыт жизни в природе позволяет различить каждое существо в его собственной «природе». Человек, чуждый геометрии, называет кругом все округлое вообще, геометрические же определения позволяют теоретически различить то, что чувство не различает. Чувство здесь абстрактно, оно спу-

тывает разные природы, только опытный и продолжающая его мысль может различить разные «природы» в соответствии с ними самими. Мысль, следовательно, не обобщает, а, напротив, предельно различает и индивидуализирует.

Неясность возникает из-за того, что во многих местах Аристотель говорит прямо противоположное, а именно что «частное», «отдельное», «единичное» (κατ' ἑκαστα) более известно нам и есть предмет чувственного восприятия, тогда как «общее» (καθόλου) как раз и есть искомое мыслимое начало всех искусств и наук. Да ведь и в приведенном выше тексте из «Метафизики», и в упомянутом месте из «Второй аналитики» общим названо то, что соответствует самой «фюсис».

Мне кажется, впрочем, что смысл здесь ясен и, более того, именно этот контекст существенно уточняет мысль, выраженную обычной формулой (от частного — к общему)⁵³. Множество разных, но для ощущения похожих фигур мы безразлично именуем, например, кругом, имея в виду некий круг «вообще». Между тем фигура круга, соответствующая определению, единственная, она одна должна мыслиться, когда мы рассматриваем самые разные изображения круга. Не имея в виду этого мысленного «эйдоса», соответствующего его единственному «логосу», мы лишь смутно именуем кругом все кругообразное. Но не только понимание, а и само существование чего-либо организуется, образуется аналогичной сосредоточенностью на единственной идее своего бытия. Образованное так существование и есть существование некоей «фюсис».

Поэтому φύσις ὅν «естественно сущее» значит прежде всего не нечто, поскольку оно принадлежит природе, а нечто взятое как само-сущее, как бытие-к-себе, как содержащее в себе свой замысел, свою идею, то самое, сообразно чему существующее становится собой или, возможно, теряет себя. Вот почему понять нечто «сообразно природе», перейти от ясного для нас к ясному самому по себе, от безразличного смешения похожего к уяснению единственного — значит понять сущее как «фюсис»: через его собственную цель, образующую начало всего его существования.

Но правы ли мы, делая подобное заключение? В этом пункте остается некоторая неясность.

Второе и соответствующее третье утверждение в обсуждаемой главе «Физики» сформулированы как общие. Хотя речь и идет о восхождении к тому, что ясно «по природе», следует (или не следует?) думать, что здесь имеется в виду не возведение всякого знания к «физике». Ведь в первой формулировке поиск начал вообще отличен от поиска начал «физических» и в «знании о „фюсис“» мы ищем не просто само по себе сущее. Быть может, старый или общедоступный смысл «фюсис» как «природы чего-то» ко времени Аристотеля уже достаточно отделился на периферии новым специальным значением ее, чтобы выступить во второй формулировке исходного методологического утверждения Аристотеля (от ясного для нас к ясному «по природе») только как идюма, как речевое клише,

как синоним слова *ἀπλῶς* — «просто», «безусловно», «само по себе»?

Во всяком случае, ограничиваясь «сущим по природе», можно утверждать, что знание здесь обеспечено, если различены «природы». Если найдено то, что делает каждую из них просто ею самой. Именно это и будет началом и причиной каждой «по природе» сущей вещи. Это начало должно, видимо, отличаться от другого, более общего, — от онтологического начала сущего как сущего, которое отыскивается уже не «Физикой», а «Первой философией» или «так называемой мудростью».

И в «Физике», и в «Метафизике» Аристотель подходит к проблеме начал историческим путем, критически разбирая предшествующие учения. Не считая множества отдельных исторических сопоставлений и размежеваний, Аристотель посвящает семь глав I книги «Метафизики» и четыре главы I книги «Физики» специальному историческому экскурсу в историю проблемы начал. Сравнивая эти экскурсы, мы замечаем следующее.

1. Определение первых начал и причин, найденное «так называемой мудростью» т. е. собственно философией, полностью совпадает с определением начал, найденных в «Физике». Аристотель так и говорит в начале историко-философского очерка (и повторяет затем неоднократно): «хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе, все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего (*ἐπισκεψάμενοι τῶν ὄντων*) и философствовал об истине» (Met. I. 3 983a35—983b2). Заметим: исследованию «сущих» (*τῶν ὄντων*) просто, а не «сущих по природе» (*τῶν φύσει ὄντων*). Впрочем, мы уже знаем, что «первые философы» были «физиологи», искать «истину сущего» значило для них искать его «природу» (см. Phys. I.8 191a25); для них «философия» и «физика» как-то совпадали. Но что это значит?

2. Две главы из первых четырех в «Физике» Аристотель посвящает критике элеатов. На первый взгляд это понятно. Ведь именно они впервые проводят границу между «физикой» и «онтологией», и, начиная «физику», важно выяснить смысл этой границы. Но если это так, критика Аристотеля в высшей мере странна. Он оспаривает Парменида и Мелисса так, будто они полагали единое бытие *физическим* началом, т. е. самой «фюсис», и справедливо в таком случае замечает: «... что касается рассмотрения сущего как единого и неподвижного, такое рассмотрение не относится к „фюсис“»⁵⁴; подобно тому как геометру нечего сказать отрицающему его начала, — это (исследование основоположений разных наук. — А. А.) дело другой науки или общей всем, — так и тому, кто толкует о началах; ведь только единое, и притом единое в указанном смысле, еще не будет началом. Ведь начало есть начало чего-нибудь или каких-нибудь сущих» (Phys. I.2 185a1—5). Но Аристотель прекрасно знает, что для «физического» мира — мира двойственного, двоящегося, невозводимого к истинной определенности — Парменид полагал именно *двойное* начало (и Ари-

стотель указывает на это — Met. I.5 986b35). Тем самым Парменид впервые отделил «физический» мир движения от неподвижного «бытия», т. е. предмет проблематичной «физики» от предмета истинной онтологии. С другой стороны, как уже говорилось, и Аристотель также обособляет науку о едином и неподвижном бытии (онтологию или телеологию) от физики (Met. VI.1 1026a27, XI.7 1064a34)⁵⁵. Что же не устраивает здесь Аристотеля? Почему он оспаривает — и весьма, надо сказать, резко — Парменида так, как если бы тот выдавал себя за основоположника «физики»?

Основоположение (*ἀρχή*) физики, которое, по Аристотелю, оспаривает Парменид, состоит в том, что «фюсис» — начало движения» (VIII.3 253b5). Надо ведь исходить из того положения, что «по природе сущие или все, или некоторые подвижны» (185a14). Такое понимание спора Аристотелем может означать только одно: онтология Парменида прямо относится к «физике», потому что между бытием *ἀπλῶς* (просто) и бытием *φύσει* (сущего по природе) не так-то легко провести логическую границу. «Онтологическое» и «физическое» нельзя попросту развести по разным рубрикам и наукам. В основе «фюсис» лежит понятие бытия самого по себе, а бытие как таковое некоторым образом должно быть *соотнесено с движением*.

В самом деле, обратим внимание на одну фразу из вышеприведенного текста. «... Ведь только единое, и притом единое в указанном смысле, еще не будет началом. Ведь начало есть начало чего-нибудь или каких-нибудь сущих». Аристотель говорит здесь не о том, что единое и неподвижное бытие не может быть началом «по природе сущих» (т. е. сущих, причастных движению), а что оно не может быть началом вообще ничего, *вообще не может быть началом*⁵⁶. Потому что быть *началом* — значит *начинать*, быть причиной иного — начинающегося, возникающего, становящегося, изменяющегося. Быть началом *движения*. Словом, быть «фюсис». Но с другой стороны, быть *началом* движения — и это в подмине с элеатами странным образом забывает Аристотель⁵⁷ — значит *не входить* в это движение, быть началом, отличающимся от начато, пребывать в себе, в своем неподвижном тождестве и единстве. Это ведь и значит быть определенным «что». Впрочем, бытие, которое только пребывает в тождестве с собой, никак не различается, нигде и ни в чем не скамывается, не обнаруживается, иными словами, бытие, которое ничего не начинает, также не есть бытие.

Такова одна из формулировок апории бытия, центральной апории греческой мысли, в контексте которой, как показывает спор Аристотеля с Парменидом, определяется смысл понятия «фюсис» и, стало быть, всего, что мы называем греческой «физикой». «Фюсис» являет собой апорию «архе», т. е. бытия как начала сущего.

3. В свой исторический очерк в «Метафизике» Аристотель включает пифагорейцев и платоников. Он, правда, замечает, что «числа» или «эйдосы» предназначены определять вечные и неизменные сверхчувственные сущности, и, казалось бы, должен

был на этом основании отвести им место в чистой онтологии, поскольку сам же отлагает это «умозрение» от физического. Между тем лейтмотив всей критики платоновских идей и чисел тот же, что и в критике парменидовского бытия. Дело не в том, что они неприменимы к исследованию «натуральных» вещей. Они не выполняют собственного назначения — быть началами и причинами, т. е. быть порождающим и объясняющим «почему» (ὅτι τί) для чего-то иного. В результате же невозможно вообще никакое знание и с парадоксальной остротой встает вопрос: «что же значит быть?».

И в «Физике» и в «Метафизике» — этот вопрос ведущий⁵⁸, а если так, то проблема «фюсис» была и остается онтологической. Вопрос в том, «что значит быть?»! И этому, заметим, вполне соответствует основное значение «фюсис» в обыденном и ученом языке, о котором мы говорили в первой главе: собственная природа чего-либо, натура, склад, черта, отличающая и определяющая нечто в его особом бытии. И только потому, что «фюсис» изначально определяет и то, что есть такая-то «природа», и то, в силу чего она есть именно «такая-то», ранняя философия могла представиться позднейшим именно как «физиология». Нам удалось уяснить это, если мы учтем не только онтологический смысл проблемы «фюсис», но и «физиологический» контекст проблемы бытия.

Первые философы, согласно Аристотелю, искали первые начала и причины сущего как *такового* и философствовали об истине. Их называют «физиологами» или «физиками» не потому, что их занимала в большей мере *особая* сфера сущего. «Физики» они потому, что *не различали* «первую» и «вторую» философию.

«Физическое» означает в таком случае не особую сферу сущего, а любое сущее, взятое как *таковое*. А то, что они занимались поисками «фюсис», означает, что они искали самостоятельное начало сущего, его собственное основание. Заметим, кстати, что суть ведущих вопросов: «что такое бытие сущего?», «в силу чего сущее есть сущее?» — должна пояснить и смысл самих понятий «начало» (ἀρχή) и «причина» (αἰτία), который до сих пор, надо признаться, остается весьма смутным.

Критический анализ предшествующей философии Аристотель ведет именно под углом зрения проблемы «причина» и видит в ней прежде всего различные варианты ее решения, более того — единственно возможные способы понимать «причину» (т. е. саму «фюсис»), а, по Аристотелю, понимать ее можно четверюшкой. Так, путем исторического анализа Аристотель вводит нас в логику размышлений о «фюсис», потому что «быть началом» — значит «начинать», «быть причиной» — значит «порождать», «вызывать», «поддерживать» или что-нибудь в этом роде.

Присмотримся подробней к тому, как Аристотель представляет основные этапы и повороты в решении этой проблемы (перевод нарочито буквальный).

«...Большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно, — поясняет Аристо-

тель, что значит «материальные», — из чего (ἐξ ὧν) есть все сущие, из чего как первого они возникают и во что (εἰς ὃ) как в последнее они, закончившись, разрушаются; (нечто) как существо пребывающее, состояниями же своими (τοῖς δὲ πάθεσι) изменяющееся, это они называют элементом и то же самое началом сущих; и поэтому они полагают, что ничто не возникает и не уничтожается, так как такого рода „фюсис“ всегда сохраняется» (Met. I.3 983b6—13). Подобно тому, добавляет Аристотель, как Сократ остается Сократом при всех своих изменениях — становится ли он краше или безобразнее, учнее или невежественнее, он остается единым неизменным субъектом («подлежащим» — τὸ ὑποκείμενον) своих изменений. В этом же смысле и ионийские стихии суть неизменные «субъекты» (или, по обычному переводу, субстраты) изменчивых состояний или «претерпеваний» (πάθη).

Итак, ионийцы представляют один способ понимать «фюсис» как «причину» и «начало». Они видят в ней единое пребывающее существо (ὁμοία ὑποκείμενα, ὑποκείμενον), которое испытывает различные преходящие состояния, представляющиеся многообразием сущего. Таким образом, мы поняли сущее в его бытии, в основании существования. Но дело все в том, что в этом «основании» никак не обосновано то самое существование сущего, понять которое мы хотели. Действительно, — замечает Аристотель, — пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но почему (ὅτι τί) это происходит и что причина этого (τί τὸ αἰτιον)? Ведь не „субстрат“ же сам себя заставляет изменяться. . . А искать это — значит искать другое начало, а именно, как мы бы сказали, то, откуда начало движения» (984a20—22, 25—27). Искать не еще одну, вторую причину наряду с материальной, а иначе, по-другому определить «фюсис». В самом деле, откуда возьмется вторая причина, если «вода», «воздух» или «огонь» и есть сама «фюсис» или все как одно (ἐν . . . τὸ πᾶν — 984b1). Поэтому логично сделать вывод: если все — одно и нет причины движения, а значит (в существенном бытии), нет также никакого различия, то бытие и должно мыслиться как единое, однородное и неподвижное. Следовательно, ээаты только доводят до логического предела путь ионийцев, когда объявляют «единое» и „фюсис“ в целом неподвижными не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других» (984a31—35). (Заметьте это: «единое» и „фюсис“ в целом).

Итак, логика понимания бытия как невозникающего и неуничтожающегося начала возникновения и уничтожения ведет к ээатам, к тому, чтобы, изгнав из бытия возникновение и уничтожение, началом которого оно должно быть, лишить его и смысла начала, причем во всех отношениях, потому что любое изменение предполагает начало и конец, т. е. проблема возникновения и уничтожения лежит в основе понимания *всякого* изменения. В бытии как законченным всеединстве нет начала движения и различия,

хотя оно найдено именно в качестве такого начала. Сущее «попятно», «познано» (=снято) в нем как своим началом, и вместе с тем оно же как множественное и изменчивое осталось существовать, только теперь принципиально непонятное, алогичное и нелепое. Так, «фюсис» в целом сведена Парменидом к двум началам — логичному и нелогичному, к единому и двойному (огонь—земля): «фюсис» как единое, определенное и мыслимое в этой определенности «нечто» и та же «фюсис» как множественно-изменчивое, принципиально неопределенное и немислимое «вне что», мир феноменальный и чувственный⁵⁹.

Заметим, между прочим, что, следуя аристотелевской теории, мы можем теперь точнее ответить на вопрос о том, применялось ли в античности понятие «фюсис» к сущему в целом и что оно в таком случае означало. Если целое рассматривается как «фюсис», оно мыслится как *индивид*, как некое *существо*, обладающее определенной «природой». Тогда отдельные «природы» приобретают смысл частей этого единого космического индивида и понятие их соответствует их функции в целом. Но если продумать это различие глубже, то мы придем к идее своеобразной дополнителности мира единой «фюсис» и мира многих (атомарных) «фюсис»...

«После этих философов, — продолжает Аристотель, — с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы породить природу вещей (γενεῖσθαι τῶν τῶν βῶτων φύσιν), сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало» (984b9—11) (т. е., напомним, начало движения).

В этом пункте не только начинается новый путь определения «фюсис» или поиска начал, но уточняется (или изменяется) сам образ подлежащего объяснению сущего. Соответственно уясняется и образ искомой «фюсис». Совокупность сущего представляется как мироустройство и миропорядок, как целесообразно устроенный космос, а не просто безразличная изменчивость или безразличная неизменность. Устройство не может быть делом случая или стечения обстоятельств, необходимо особое устрояющее *начало*, и именно это значит теперь начало движения. «Поэтому тот, кто сказал, что ум присущ (ἐνεστί) „фюсис“ так же, как живым существам, и что он причина устройства (τῶν κοσμοῦ) и всякого порядка, казался здравомыслящим в противоположность необдуманным высказываниям предшественников» (984b15—17). Именно это учение, создание которого приписывают Анаксагору, оказывается, согласно Аристотелю (при надлежащем исправлении и пояснении), наиболее «совзвучным нашему времени» (989b5). Появляе ума в самом деле фокус всей аристотелевской «физиологии» и философии в целом. Присмотримся поэтому внимательней к этому определению «начала».

Не очень явно, но весьма существенно Аристотель здесь переформулирует проблему. Заметив, что «сама истина... вынудила искать дальнейшее начало», Аристотель неожиданно вводит совершенно новую тему. «Ведь то, что одно из сущего хорошо (εὖ)

и прекрасно (καλῶς), а другое становится таковым, — замечает он, — причиной этого не может быть, конечно, ни огонь, ни земля, ни что-нибудь другое в этом роде. . . Но столь же нехорошо было бы предоставлять такое дело стечению обстоятельств (τῷ αἰετῶν) или случая» (984b11—15). Значит, вовсе не просто «факт» изменчивости или подвижности требует объяснения. Аристотель прекрасно понимает истину элеватов: сущее, поскольку оно мыслится в истине своего бытия, есть некое неизменное «что», которым охвачено и закончено всякое возможное движение; движение же — возникновение, изменение, уничтожение — есть мнимый «предмет» (то, что как раз не может быть «предметом»), или чего-то не только несущественного, но попросту не-сущего (не-«что»), а потому вовсе не нуждающегося в каком бы то ни было «объяснении», кроме того, что движение есть видимость, «снятая» понимающей мыслью. «Фюсис» рассекается элеватами на чистую определенность бытия и видимость неопределенного, т. е. не-бытия.

Словом, движение не относится к бытию. Чтобы вопрос о «начале движения» был осмыслен, более того, чтобы *сама истина* принуждала к его постановке, очевидно, недостаточно простого указания на изменчивость как на наблюдаемый «факт» и на логический парадокс, связанный с понятием начала, которое ничего не начинается. Необходимость нового начала или нового понимания «фюсис» — как начала «откуда» движение, а не «из чего» и «во что» — должна быть связана с переосмыслением всей проблемы, т. е. с *возвращением* к тому, что образует феноменологическое начало и перекресток всех путей греческой мысли — а именно к некоему первоопыту или первофеномену, т. е. к «фюсис», как всегда *подразумеваемому* предмету разума, понимания, определения. «Фюсис» и есть та истина, которая вынуждает искать другое понимание начала, потому что она заключает в себе иное понимание бытия и истины. Если бы речь шла о простом размежевании логической онтологии и эмпирической физики, основанной на «гипотезе» о том, что все «естественно существующее» причастно движению, незачем было бы спорить с элеватами и столько трудиться над критикой коллег платоников.

Аристотель во многом как бы возвращается к досократовским мыслителям, но не в том смысле, что он по их примеру как бы реабилитирует физический мир, отвергнутый Платоном, а в том, что он, следуя в этом самому Платону, вновь уяснил онтологический смысл «физики» или, можно сказать также, физичности онтологии. Само *бытие* и *истина* не могут мыслиться в качестве таковых вне соотношения с понятием движения, которое вместе с тем логически исключается из них. Необходимость другого понимания начала связана не с тем, что бытие оказалось неподвижным, а с тем, что, будучи неподвижным, оно не может мыслиться как бытие, ибо «не порождает природы существующего».

Тот новый оборот «фюсис», о котором напоминаем здесь Аристотель, связан с понятием *целесообразного устройства*, формирования, образования. Только так понятие движение и становление

могут вообще входить в определение бытия: начало бытия значит начало формирования, устройства, образования сущего самым собой.

Бытие как начало целесообразного формирования:

- 1) определено как в себе тождественное, единое начало устройства, изъятие из становления, — как *цель* — понятие того, что, будучи само неподвижным, может быть началом движения;
- 2) представляет собой бытие («фюсис») как самосуществование, т. е. начало, охватывающее сущее в единстве его истока, закона и конца (цели);
- 3) определяет по отношению к себе и через себя все иное: материал, приводимый в движение умом, — это уже не «стихий» ионийцев и не «бытие» Парменида — он не представляет собой вторую «фюсис», определяется не через себя, а как «возможность» осуществления или как «лишенность» по отношению к форме ставшего; это не отдельная и особая «материальная причина», а сторона целесообразного становления.

Последний момент в особенности важен для правильного понимания аристотелевского учения о причинах. Следует, очевидно, различать, с одной стороны, разные способы понимать «фюсис» как начало-причину, например ионийский (это, из чего...) или анаксагорский (это, откуда...), а с другой — разные моменты в едином определении «фюсис». Так, «фюсис» или «архе», понятая как ум, включает в себя момент «материи», которую, следовательно, нельзя считать уже самостоятельной причиной (как бы второй «фюсис»).

Тем не менее вся трудность состоит в том, что каждый из этих моментов таит в себе стремление остаться полновластной «фюсис», «началом» самим по себе. Четыре определения причины не гармонично синтезируют историю предшествующей Аристотелю мысли, а сосредоточивают в себе ее напряженную полемику.

Основной недостаток Анаксгора, как и его возможных предшественников на этом пути («Эрос» Гесиода, «Любовь» и «Вражда» Эмпедокла), Аристотель видит в том, что ум для него только «орудие мирозидания» (*αἰτιατὴν... τὴν κοσμοποιῶν* — 985a19), т. е. образует космос как бы извне. Если продумать анаксагорскую теорию до конца, то в несмешанном «уме» и неопределенной «первомеси» нетрудно будет увидеть платоновские начала — «единое» и «иное» (989a16—18), что уже выражает внутреннюю дуплицированность единой «фюсис» достаточно ясно.

Когда сам Аристотель утверждает ум в качестве начала движения, он стремится понять его «физично» — не как внешнее орудие космообразования, не как начало в смысле «откуда движение», и не как платоновское сверхсущее единое-благо. Он хочет определить «фюсис», начало движения, как *собственную цель* сущего, как то, «ради чего»; исходя из этого «ради» и определяются все прочие моменты существования, т. е. то, что можно было бы свести иными началами и причинами (см. критику платонизма с этой точки зрения в 7-й главе I книги «Метафизики» — 988b1—16).

Именно понятие «цели», т. е. энтелехнальное определение «фюсис», и позволяет Аристотелю справиться с апорией «двуначалия»... и заставляет воспроизводить ее в иной форме, прежде всего в различении миров — физического и мета-физического.

Вернемся, однако, к описанию исторической последовательности в истолковании «фюсис». Мы видели вслед за Аристотелем, что, если исходить из возникновения и уничтожения, начало определяется как неподвижное и неизменное само по себе тело или материя. Если же исходить из опыта «фюсис» как устройства, в качестве начала полагают источник движения, понятый, правда, как внешнее орудие формирования.

Хотя ум, как «фюсис», как особое начало мироустройства и, стало быть, сущего в целом, уже включает в целокупность сущего умопостигаемую сущность, тем не менее Аристотель проводит здесь черту и отделяет философов, принимавших рассмотренные начала, от других, которые охватывают все сущее в целом, а из сущего одно признают воспринимаемым, другое — не воспринимаемым чувственно. Речь идет о пифагорейцах и платониках. Пифагорейцы говорят о началах, попернутых из математики (предел и беспредельное как начала чисел). «... Причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходит для этого, нежели для рассуждений о природе» (990a5—7). Между тем они рассуждают о природе и в этом-де их ошибка, потому что «пределы», «беспредельное», «четное», «нечетное» не заключают в себе никакой возможности движения и не могут служить поэтому «физическим» началами. Ни величина, ни весомость, ничто из того, что присуще чувственно воспринимаемому как таковому, не может «возникнуть» из чисел (там же, 8—20), которые могут только «высказываться» о сущем, но не могут «составлять» сущее, как думают пифагорейцы (987a15—20).

Из аристотелевской критики пифагорейцев можно было бы заключить, что, говоря о «не воспринимаемом чувственно», Аристотель имеет в виду математические предметы, которые — если не считать астрономии — не могут быть началами «физического сущего». Но они не могут быть началами и сущего вообще. Математические предметы существуют только «по понятию», но не «по бытию». Однако с их помощью, замечает Аристотель, можно восходить к высшим областям сущего, т. е., надо полагать, в сферу неподвижного, бестелесного, мыслимого. Что же это за сфера и в каком смысле о бестелесном и мыслимом можно говорить как о сущем? Как соотносится с ней «сфера» естественного сущего, т. е. бытия выраженного, сверхсущегося, явного? Две ли это сферы или два направления в определении того, что значит бытие?

Эти вопросы были поставлены Платоном. Глубина связанных с ними трудностей измерена Платоном отчасти в «Софисте», но прежде всего в «Пармениде», и можно считать апоретику «Парменида» исходной точкой Аристотеля в его критике «идей», в размежевании с платонизмом и в уяснении им собственного начала.

В этом повороте предметом интеллектуального опыта, служившим для Аристотеля критерием или «правилом» всех метафизических размышлений, было понятие «существа» (*ousia*) — понятия, по содержанию своему внутренне связанного с понятием «фюсиса».

У меня нет возможности анализировать решение Аристотелем проблемы «фюсиса» на путях критики платонизма и его преобразования, хотя, возможно, это и было бы весьма показательно. Я ограничусь только одним высказыванием его на этот счет, в котором Аристотель как бы резюмирует многие аспекты критики идей. «Вообще же, — говорит он в 9-й главе I книги „Метафизики“, завершая первый разбор трудностей платонизма, в пределах которого он сам еще сознает себя, — вообще же, хотя мудрость (заметьте — *σοφία*, а не „физиологи“) ищет причину явных [видимых вещей] (*τῶν φανερῶν*), мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало движение), но, полагая, что указываем их сущность, лишь утверждаем существование других сущностей; а каким образом эти последние — сущности видимых, об этом мы говорим пустое, ведь причастность... не означает ничего.

Равным образом эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как можно видеть, есть и причина в науках, и причина, посредством которой творит всякий ум и всякая „фюсис“ (*οὐτὶ δὲ καὶ τὰς νοῶς καὶ τὰς φύσεως ποιεῖ*), и которую мы признаем одним из начал» (992a25—31).

В последней фразе речь идет о причине «ради чего», и в этом, как я уже отмечал, Аристотель видит возможность внутренне соотносить мыслимое и немислимое (чувственное), неподвижное и подвижное, бестелесное и телесное. Но соотношение это таково, что понять нечто «естественно сущее» означает замкнуть, закрутить его в его «фюсис», в его начале, определенность которого мыслима, неподвижна и бестелесна. Понимая, мы ищем цель, которой определено движение, становление, существование, мы рассматриваем существующее в единственности и неизменности определяющей его цели как одновременно логического и «физического» основания. Вот почему одно и то же «начало» заключает в себе и ту *самочетивность*, которая создает возможность доказательного знания, и ту *целесообразность*, которая образует совершенство сущего, и ту *изначальность*, в которой «естественно сущее» имеет свой исток, т. е. саму порождающую «фюсис».

Итак, мы вновь прошли путем, начатым в I-й главе, следуя теперь за Аристотелем. Аристотель переосмысливает этот исторический путь как форму проблемного введения в собственную философию, разбирая возможные способы мыслить начало сущего. История эта предлагает скорее ряд вопросов, чем ответов, скорее обнаруживает апорийность этого понятия, чем его однозначную истолкованность. В основе размышлений о «фюсисе» лежит главный вопрос: «в чем бытие сущего?». Происхождение ли это сущего, его исток или род? определенность ли, форма и вид? цель ли существования, то, ради чего? Каждый раз бытие, понятие как особая

«фюсис», немедленно порождает другую «фюсис», оставшуюся непонятой и непонятой. «Фюсис»-исток или род, понятая как неопределенно всеобщее «тело» бытия, ничего не «источает» и не порождает, потому что в нем нет начала самоопределения; состояния этого «тела» по определению безначальны. «Фюсис»-эйдос, или результативная определенность, замкнута в себе и ничего не определяет (кроме себя), в едином самом по себе нет повода для соотношения с иным, т. е. для определения бытия.

Ставя в центр понятие «сущности» (*ousia*) и возвращаясь к доократовской проблеме «фюсиса», Аристотель вновь утверждает бытие в его непонятности как предмет, подлежащий пониманию.

Теперь мы постараемся внимательно проследить, как сам Аристотель разворачивает проблему «фюсиса» не столько в ее историческом представлении, сколько во внутренней логике.

2. «Фюсис» как путь к себе⁶⁰

«Из всего существующего, — начинает Аристотель собственное размышление о „фюсисе“, — одно существует „естественно“ (*φύσει*), другое — от другой причины; естественно — животные и их части, растения и простые тела (каковы земля, огонь, воздух, вода). Эти и подобные им существуют, говорим мы, естественно» (Phys. II.1 192b8—11).

Первым делом все сущее делится на два рода, критерием деления служит «тип причины», т. е. определенная форма обусловленности существования. «Фюсис», стало быть, с самого начала утверждается не как общее имя для «естественно сущего», не просто как внутренняя характеристика вещи, а как одна из возможных «причин» (или «начал») сущего в самом его существовании. Пока это «начало» и «подначальное» ему (естественно сущее) даны в феноменологической неразличимости. Мы всегда уже как-то знаем, что такое «естественно сущее», можем указать на него пальцем (животное, растение...), можем отличить от другого сущего, существование которого поднимается другим причинам. Речь идет о том, чтобы выяснить смысл этого начала, дать себе отчет в том, что же мы знаем, зная, что это сущее есть естество, а не... В чем же «есть» этих «естеств», или «фюсиса» таких «фюсей онта», как животное, растение, стихия? И прежде всего нужно взвешивать в смысле того, что различает сами способы существования «естественно сущего и иначе» сущего.

«Все упомянутые, очевидно, отличаются от тех, которые созданы не естественно. Ведь все сущие естественно, очевидно, имеют в самих себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, или увеличения и уменьшения, или качественного изменения; напротив, ложе, плац и все в этом роде, поскольку они рассматриваются в соответствии со своими названиями, т. е. поскольку они суть произведения определенного мастерства, не имеют в себе никакого врожденного (*φύρτον*) стремления к изменению, поскольку же им случилось быть каменными, или деревянными,

или смешанными и если рассматривать их с этой стороны, то имеют, ибо „фюсис“ — это начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, самому по себе, а не по совпадению» (12—22).

И вот как только сущее, образовавшееся естественно, противопоставляется всему, причинной чему является не-«фюсис», нечто иное, чем «фюсис», — всему, иначе говоря, не-естественно образуемому, мы получаем первое фундаментальное определение «фюсис». Это начало изменения, внутренне присущее изменяющемуся, а не внешнее для него. Основной вид изменения (как бы нарочито не упомянутый Аристотелем) — возникновение или образование, решающим является характер возникновения сущего. Естественно сущее становится и образуется «само собой», а не другим.

Другое сущее — это продукты мастерства (*τέχνη*), нечто изготовленное, построенное и существующее в дальнейшем иначе, в других «движениях», отличных от действия по их изготовлению. Дело не столько в том, что «искусственные» предметы созданы человеком, главное, что их создание (возникновение) и их существование — разные сферы: существование сообразно назначению предполагает окончание их созидания. В естественном же сущем его созидание и есть оно само как сущее: жизнь животного, рост растения, горение горящего.

Вот почему речь идет не только и не столько о начале как источнике возникновения сущего, сколько о внутренне присущем сущему стремлении (*ὁρμή*) к изменению, которое отсутствует у изготовленного. Ложе прочно стоит на земле не потому, что оно ложе, а потому, что мастер искусно распределил тяжесть камня, которую он не создал, а как бы вывел напрокат. Стремление стоять (тяжесть) первично присуще здесь камню, а ложу — по совпадению, как сделанному из камня.

Если я замечу, что греческое слово «*ὁρμή*» было переведено на латынь словом «*impetus*» (европейцы переводят его словом «тенденция» (Tendenz (HW), tendency (RH, HA), innate tendency (WCr), tendence (HC)), станет ясным одно из оснований фундаментальной значимости приведенного определения в истории физической мысли. Новая теория движения в механике XVII в., можно сказать, возникла в тот момент, когда принцип инерции освободился от «*импетус*»-формы, когда прямолинейное движение в бесконечном пустом пространстве без «мест» было понято не как «стремление» тела двигаться «по природе», а как безразличное пребывание в состоянии движения, как *неизменность*. Равно и состояние покоя не мыслится в таком случае как естественно присущее телу пребывание на своем месте («топологическое» определение «фюсис»), покой оказывается понятием относительным. Иными словами, тело безразлично к покою или движению. Его «природа» сказывается как бы негативно, в характере изменения состояния под действием *внешней* силы. В этом же действии проявляется и «природа» действующей силы. Обнаружить «природу»

чего-либо нельзя в нем самом, но только через его действие *вовне*, в другом, в изменении состояния иного.

Проникновение в «природу вещей» в естествознании Нового времени необходимо предполагает поэтому рассеяние на предмет и прибор. Природа как исследуемый предмет раскрывается в изменении состояния другого предмета (показания, измерения): действующее и то, в изменении состояний чего обнаруживается и изучается действие этого действующего. Природа изучается не через себя, не в самооткровении, не в формах бытия, а через изменение другого — прибора, модели; через *представление* скрытой в себе силы в открытом, теоретическом пространстве идеальных движений. Там, где, как в теории элементарности, исследователи сталкиваются с проблемой принципиальной неадекватности и где порождающее находится на одном уровне с порождаемым, мы неожиданно встречаем логические трудности, знакомые античности, и в частности Аристотелю, для которого один из примеров «фюсис», порождающей «себя», — это человек, порождающий человека (Met.XII.3. 1070a27).

В этой связи можно, наконец, несколько уточнить понятия «начала» и «причины», столь тесно связанные с понятием «фюсис». Ведь в своем кратком философском словаре (V книга «Метафизики») Аристотель вовсе не случайно первые четыре статьи посвящает семантическим во многом пересекающимся понятиям: «началом» (*ἀρχή*), «причиной» (*αἰτία*), «элементом» (*στοιχεῖον*) и «фюсис». «Фюсис» не *имеет* начала, она сама в целокупности своего бытия *есть* начало и причина самой себя. «Фюсис», как причина изменения, присуща изменяемому или возникающему и составляет его собственную «природу», т. е. присущее ему стремление изменяться и возникать. В этом смысле можно опять-таки сказать, что рост есть причина растения, т. е. то, почему растение есть растение (*gerundium*).

Причина же в естествознании Нового времени всегда, повторим, определена как *внешняя* причина, действующая *вовне*, на другое. И даже если саму природу или творца природы понимают как причину, она мыслится как толчок, отталкивающий приведенное в движение, отбрасывающий заведенный мир в самостоятельное существование, которое есть не что иное, как сохраняющееся самоотталкивание *вовне*. Теория удара и закон сохранения импульса — важнейшие темы классической механики на ранних этапах ее развития.

Понятие же «причины» в античности, в частности у Аристотеля, и связанные с этим понятием весьма серьезные трудности мы лучше уясним, включив его в почти синонимически употребляемое (ср.: Met.V.1 1013a15) понятие *начала*.

Аристотель выделяет по меньшей мере семь разных значений начала. Во-первых, это исходная точка пути. Во-вторых, то, с чего лучше всего начинать дело. В-третьих, это ведущая или несущая часть какого-либо сущего, его средоточие, содержащее все его

существо. В-четвертых, то, что, не входя в начало, его порождает, как родители ребенка, или совет — поступок, или оскорбление — страдание. В-пятых, то, по чьему решению движется движущееся и изменяется изменяющееся, как, например, начальствующие лица в полисах и власть правителей, царей и тиранов» (1013а9—11). В-шестых, искусства, в особенности «архитектонические» (об этом ниже я скажу подробнее). В-седьмых, начало познания, например основания доказательств. Итак, — заключает Аристотель, — для всех начал общее то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается» (а17). «Фюсис», мы помним, определена как начало изменения и покоя, присущее самой вещи, т. е. ближе всего здесь третье значение, отчет четвертое (человек рождает человека) и, по аналогии, пятое.

«Фюсис» как начало — не внешняя причина, не источник, вообще не нечто, остающееся вне сущего, началом которого оно служит. «Фюсис» присутствует в сущем, которому она присуща и существо которого она образует; *существо в качестве самого себя*, сущее *являет* собой свою «фюсис». Это также и не просто некая часть сущего, связывающая и содержащая его как целое, но, поскольку быть собой означает для каждого определенный образ связывания себя и самоопределения, постольку этот образ может считаться его «фюсис». Словом, «фюсис» — это такое начало, в котором становление и бытие совпадают: ведь, изменяясь, естественно сущее становится не иным, а собой. Это «начало», исходя из которого не уходит от него, а пребывает в нем и устремлено к нему. Впрочем, все это скорее описывает проблему, даже легче к нему. Неясно, как можно логически совместить возникающие *газзайку*. Неясно, как можно логически совместить возникающие определения. «Фюсис» выступает здесь как начало еще в одном, определении. «Фюсис» выступает здесь как начало еще в одном, определении. «Фюсис» выступает здесь как начало еще в одном, определении. «Фюсис» выступает здесь как начало еще в одном, определении. «Фюсис» выступает здесь как начало еще в одном, определении.

Первый шаг в уяснении смысла «фюсис» Аристотель делает, противопоставляя это внутренне присущее образуемому начало образования — ремеслу, как началу внешнему по отношению к его продуктам. Это противопоставление оказывается, однако, весьма продуктивным для понимания «фюсис» не только в негативном смысле. Мастерство понято Аристотелем так, что в нем по отдельности фиксированы все важные для понимания «фюсис» моменты с той разницей, что «фюсис» содержит их не раздельно, ибо в ней и то, из чего, — «фюсис», и то, откуда движение, — «фюсис», и форма — «фюсис», и то, ради чего, — «фюсис» (Phys. II.7 198a23). Но стороны эти, раздельно представленные в мастерстве, дают направление и руководство логическому анализу.

Мастерство, мы видели, тоже определено как одно из значений начала. В каком смысле?

Если мастер в процессе создания вещи считается причиной действующей, и притом извне, ясно, что даже в этом случае имеется в виду не *causa efficiens* как причина, оказывающая дей-

ствие — толкающая, изменяющая, воздействующая. Началом производства является мастер как *постигатель мастерства*. Изделие (тоже своего рода сущность) присутствует в мастерстве своим понятием — умением и знанием, т. е. формой «логоса», — благо тому мастер и может дать отчет в том, как следует нечто делать и *почему* (Met. I.1 981a25—31; De part. an. I.1. 639b). Мастер, поскольку он мастерит, имеет вещь в виду — как эйдос — и имеет понятие о вещи — логос. Знание цели и последовательности ее достижения определяют также и знание того, каков должен быть материал, каковы средства, как материал должен быть обработан и т. д. . . . Раз быть человеком значит вот это, вследствие этого он имеет такие-то части, так как невозможно ему быть без этих частей. . . . Из этого вытекает: раз человек таков, возникновение его должно быть таким-то и идти так-то. Поэтому сначала возникает эта часть, затем — та. Тот же способ рассуждения одинаково применим ко всем произведениям природы» (De part. an. I.1. 640a—640b).

Еще до того, как материалы сочетаются в руках мастера, чтобы стать цельным произведением, единство этого произведения и определенность пути к нему даны в форме понятия о нем и существуют «в душе» мастера. Мысль, созидаящая предмет в уме, есть ближайший образ «фюсис», творящей себя вне ума, в себе, но столь же умно. Что же считать подлинным, «начальствующим» началом? «Эйдос» ли предмета, в качестве цели и идеи определяющий знание того, как делать, т. е. само *умение* мастера, или же мастерство, т. е. *ум* мастера, единственно благодаря которому любая идея может стать началом чего бы то ни было? Здесь, мне кажется, один из важнейших пунктов размежевания Аристотеля с Платоном, во всяком случае, с концепцией идей как самостоятельных начал. По Аристотелю, во-первых, форма и оформленное «существуют одновременно», т. е. здоровье есть здоровый, во-вторых, форма как формирующее — это и есть форма, существующая как знание *επιστήμη* или понятие *λόγος* в уме формовщика (мастера), т. е. форма как мастерство.

«Таким образом, — говорит он в этой связи, — ясно, что нет необходимости в существовании идей, по крайней мере на этом основании: ведь человек рождает человека, единственный человек — какого-нибудь одного; и так же обстоит дело и в области мастерства: ведь врачебное мастерство есть „логос“ здоровья» (Met. XII.3 1070a26—30). Однако перед нами здесь ни в коем случае не «субъект», творящий разные вещи, сообразуясь с их формами, а сама же форма, существующая как «техне», мастерство, т. е. иной способ ее бытия. Форма существует либо как форма оформленного — это «вещь», «изделие», «сущность», либо как форма формирующего — и это «знание», «замысел», «мастерство». «Мастерство», определяет Аристотель, — есть логос произведения, существующий без материи (*λόγος τῷ ἔργῳ ὁ ἄνευ τῆς ὕλης*), ибо чем располагает мастерство, то в результате его и возникает. . . » (De part. an. I.1 640a).

И «тот же способ рассуждения, — повторим приведенные выше слова Аристотеля, — одинаково применим ко всем произведениям природы». С той разницей, конечно, что в «произведении природы» формирующее и сформированное — одно. Рожденное продолжает быть рождающим «мастерством», образуемое — образующим, причем не как непрерывное порождение все другого и другого, а как способ *бытия самим собой*.

Чтобы невозможно было избавиться от этого парадоксального тождества начала и начала, начала и конца, формы и формирования, Аристотель подчеркивает, что «фюсис» есть начало изменения, не только присущее изменяющемуся (*ἐν ἑαυτῷ*), но и присущее ему именно постольку, поскольку оно рассматривается как это изменяющееся (*κατ' αὐτό*). Аристотель поясняет: «Я говорю „не по совпадению“ [в том смысле], что некто, будучи врачом, может стать причиной своего выздоровления; тем не менее он владеет врачебным мастерством не потому, что он выздоравливает, а просто в этом частном случае одному и тому же случилось быть врачом и выздоравливающим, а в других случаях это разделено друг от друга. То же самое относится и к любому другому из созданных предметов; ни один из них не имеет создающего начала в самом себе, но один в других и вовне (например, у дома и у всякого другого творения рук человеческих), другие же хотя и в них, но не в самих по себе, а так, что по совпадению им случилось стать причиной чего-то в себе же» (b 23—32).

Итак, «фюсис» как начало становления нельзя считать просто источником или некоей частью становящегося, движущей или порождающей становящегося как нечто «иное». «Фюсис» не *причиняет* существования сущего, она не есть некая сила или двигатель, скрытый в средоточии сущего, она есть само сущее в целокупности его существования как осуществление, свершение. Поскольку «фюсис»-причину нельзя, стало быть, рассматривать в качестве обособленного скрытого двигателя «фюсис»-движения, *исключена* возможность представить нечто естественно сущее наподобие автомата или машины, в которых движущее может принадлежать самой машине, но не поскольку она движется, а просто «по совпадению», т. е. потому, что мотор вставлен в нее.

На том же основании нельзя представить «фюсис» и как некое внутреннее мастерство самосозидания. Между тем именно таким путем развивалась, начиная со стоиков, мысль поздней античности, а впоследствии — позднего средневековья. Идея природы-художника необходимо приводит, во-первых, к универсализации «фюсис» как единого «мастера» различных «природ», во-вторых, к расчленению мира на творящее начало и сотворенные вещи, в-третьих, к персонификации «фюсис». Пример врачающего себя врача показывает тающуюся здесь возможность такого истолкования «фюсис», и сам Аристотель замечает чуть ниже: «...если бы искусство кораблестроения находилось в дереве, оно действовало бы подобно „фюсис“, так что если в искусстве имеется „ради чего“, то и в „фюсис“. В наибольшей степени это очевидно, когда кто-то

лечит самого себя: именно на такого человека похожа „фюсис“ (199b32—33). Между тем именно здесь, где «техне» и «фюсис» ближе всего друг к другу, особенно ясны различия.

Врачебное мастерство, как мы помним, — начало здоровья, внешнее по отношению к здоровью. Выздоровев, человек уходит от врачей, и быть здоровым — значит не быть в лечении, а как раз наоборот. Соответственно и выздоровление не имеет ничего общего с образованием во врачебном мастерстве. Если уж связывать с состоянием здоровья саму «фюсис» человеческого тела, следует говорить не о врачевании больного, что лишь, так сказать, возвращает тело в исходную «фюсис», а о «мастерстве» другого рода, а именно о гимнастике, если только гимнастика понимается не как специальное мастерство, тренирующее тело для какого-то особого достижения, т. е. не как спорт, а как общая *физкультура*. Гимнастическая физкультура в отличие от спортивной гимнастики предоставляет возможность человеческому телу свободно двигаться так, как это свойственно природе («фюсис») здорового тела. Причем именно эти движения и сохраняют тело в его природе, *поддерживают его в форме*. И привычное нам выражение «быть в форме» весьма точно передает именно греческий смысл слова «форма», как нам предстоит еще убедиться.

Физкультура потому есть культура (т. е. очищенная выявленность) телесной «фюсис», что тело, пребывающее в форме, т. е. способное двигаться, есть начало самого себя как движущегося, а движение, в свою очередь, не нечто иное по отношению к телу, а его способ пребывать в форме.

Пример этот можно расширить, обогатив понятие «фюсис» новыми ассоциациями и интуициями, если обратить внимание на такую форму человеческого мастерства, как искусство садовода или, с некоторыми оговорками, земледельца вообще. Я имею в виду то, что мы называем культивированием: такую форму мастерства, в которой человек своим искусством как бы помогает тому, что может быть, — быть *вплне*, предельно обнаружить свою природу, свою «фюсис». Читатель сам может развить эту тему, заменив только, что наша культурологическая мысль, наше понимание иных исторических культур может увидеть свою истину в подобном «культивировании» этих особых «природ», своеобразных «фюсис», самобностей в их собственном начале.

Итак, — заключает Аристотель это введение, — «фюсис» есть сказанное. Все, что имеет такое начало, обладает «фюсис». И все это (каждое) — самобности (*οὐσία*), потому что каждое из них — некое подлежащее, а «фюсис» всегда пребывает в подлежащем. Все такие существа [ведут себя] согласно с „фюсис“ (*κατὰ φύσιν*), и таково же все, что им присуще самим по себе, например огню нестиись вверх; это ведь не есть „фюсис“ и не имеет „фюсис“, но естественно и в согласии с „фюсис“. Итак, мы сказали, что такое „фюсис“, „естественное“ и согласно „фюсис“ (192b32—193a2).

Этим утверждением Аристотель связывает тему «фюсис» с основной темой своей онто-логики, темой «сущности» (*οὐσία*), — шаг,

которым «фюсис» вводится в контекст «Органона» и может быть раскрыта как собственно логическая проблема — как категория, предмет определения, начало доказательства и т. д.

Если до сих пор определение «фюсис» давалось через противопоставление «техне», теперь мы подходим к ее собственному определению, к выяснению того, что значит быть такого рода «началом». Все сущее, все самостоятельно существующие предметы, носители (субъекты, подлежащие) собственных имен, отличающиеся по виду, величине, качествам, по отношению друг к другу, по местоположению и т. д., — все сущее было разделено на два рода: естественно сущее и технически сущее (φύσις δὲ καὶ τέχνη δὲ). Разделение было проведено по одному признаку, а именно по отношению к началу движения (о неподвижных сущностях здесь речи нет): если движущее, т. е. рождающее, образующее, изменяющееся и т. д., присуще самому сущему, более того, и *есть* само это сущее, его собственное существо, — перед нами «естественное». Если же движущее постороннее, инокродно сущему, не важно при этом, находится ли оно в самом деле вне этого сущего или же встроено в него, а может быть, даже, как врач и выходящий из него, принадлежит тому же сущему, но в другом отношении, — перед нами созданное мастерством, изготовленное, «техническое».

Теперь Аристотель подчеркивает, что то, что может обладать таким началом (и быть под таким началом), т. е. иметь «фюсис», есть всегда «сущность», т. е. самостоятельно существующий «предметный субъект» возможных состояний или изменений (это, что ходит, то, что сидит, и то, что здорово» — Met. VII 1 1028a25), что называется также «подлежащее» различных сказываний о... И вот «фюсис» всегда находится в таком подлежащем.

Слово *ὄντα* («усия») не так просто перевести. Его своеобразный смысл скорее затмевается такими традиционными переводами, как «сущность», «субстанция», «субстанциальное бытие», ибо оно означает нечто едва ли не противоположное: отдельный (индивидуализируемый) предмет, самостоятельно существующее существо. В обиходе оно означало «собственность», «имущество», «достояние», «наличность». Аристотель говорит о четырех возможных значениях этого слова, в которых зафиксирована уже длительная история его философского переосмысления: 1) простые тела и то, что из них состоит, — живые и божественные (θεῶν τε καὶ ζῴων τε) тела (т. е. небесные светила) и их части; 2) причина бытия, как, например, душа для живого; 3) те части, которыми вещи отличаются и определяются в качестве определенных нечто, т. е. начала определенности; 4) «суть бытия» (τὸ τί πρὸς ἑαυτὴν), то, в силу чего нечто всегда уже было тем, что оно есть, и словесная формулировка чего (ὁ λόγος) есть определение предмета в его бытии (Met. V.8). В этом перечне совмещены разные стороны и уровни определения «сущности», но и формальная и содержательная связь их очевидна.

Формально все эти значения определяют сущее по существу, как самостоятельный субъект существования, как то, что всегда уже должно быть, чтобы оно могло быть так или иначе, как то,

с чем что-либо может происходить, что может быть там-то, тогда-то, в таких-то отношениях и т. д., — иначе говоря, как то, о чем говорится, но что само по себе остается вне речи — подразумеваемое, имеющееся в виду, мыслимое «подлежащее». «Сущность», — говорит Аристотель в «Категориях», — называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Cat.5. 2a11). «Сущностью» называется то, что есть в смысле первичном и основном (2b38), без чего ничего бы не было (2b6); ведущее бытие, бытие само по себе, — сущее, без бытия которого все «сказуемое» повисает в воздухе — и потому, что оно говорится ни о чем, и потому, что все сказываемое само в себе уже предполагает определение «сущности» (т. е. «что такое») качества, количества, места и т. п.

Совершенно эти значения объединяются тем, что в каждом случае речь идет о причине и начале, определяющих нечто по существу: *что такое* данная «сущность» (т. е. определенное существо) и что значит для нее «быть».

Теперь, если мы говорим о том, «что» движется, «что» изменяется и при этом имеет в самом себе (в «что») начало движения, такая «сущность» обладает «фюсис», а «фюсис» может быть только в такого рода «сущности», в «субъекте» изменения, в движущемся «предмете», в «подлежащем» и как «подлежащее»⁶¹.

Прежде всего не упустим отметить, что тем самым «фюсис» с полной определенностью понимается Аристотелем как внутренняя характеристика отдельного существа или предмета, более того, буквально, как средоточие (то, чем обладает это существо в качестве начала и чему оно как началу подчинено во всем своем существовании) его «внутри». И это резко отличает «фюсис» от «природы» (в Новое время) как всеобщей сущности, не совпадающей ни с одной из природных «вещей», которые могут быть познаны как единичное проявление действия *общих* и *внешних* по отношению к каждой из них законов природы.

Далее, «фюсис» в той «сущности», которая ей подначальна, не образует некое особое начало движения наряду с началом (или причиной) бытия как еще одним началом. «Фюсис» есть начало движущейся «сущности» лишь постольку, поскольку для этой сущности движение существенно входит в определенность ее бытия. Для растения быть — значит расти, для животного быть — значит жить, для Солнца быть Солнцем — значит светить и двигаться вокруг Земли, оно поэтому подразумевается в полярности «дня» (Тор. IV.4 142b1—5).

Именно в таком направлении развертывает Аристотель понятие «фюсис» в обсуждаемом нами отрывке, и уточнение это весьма важно. Сущее, подначальное «фюсис», т. е. «естественно сущее», есть «сущность», самостоятельно существующий предмет, *бытие* которого существенно определено движением — возможным или действительным, равно как и возможное движение определено

его «фюсис», его сущей натурой, определенностью его бытия в качестве того-то предмета. «Сущности», подначальная «фюсис», движется (или не движется) «по природе», говорим мы, и это значит «по себе», «сама по себе», по внутреннему определению или предрасположенности. Если же мы сталкиваемся с движением, которое никак не связано с бытием какой-либо «сущности», то перед нами нет и никакой «фюсис». Атомы-формы, например, суть то, что движется, и потому каждый из них — особая «фюсис», но само движение атома совершенно внешне для него и определено другим началом — небытием, пустотой. Поэтому атом, собственно говоря, не есть «фюсис» и не обладает «фюсис». Атому, так сказать, неизвестно, что он движется.

Связь «фюсис» и «сущия», устанавливаемая здесь Аристотелем, позволяет несколько глубже понять суть основной физико-метафизической апории, связанной с разделением сверхчувственных, бестелесных и неизменных «сущностей» (предметов теологии) и «сущностей» чувственных, телесных и изменяемых (предметов физики). Если «фюсис» есть начало сущего, поскольку оно связано с движением (та «κίνησις»), она одновременно определяет (организует, оформляет) движение как соотношенное с бытием некоего сущего. Иными словами, «фюсис» как начало движения и покоя представляет собой как бы среднее (средний термин) между метафизическим определением бытия как неподвижно мыслимого и неопределенным хаосом изменений. «Фюсис», говоря в категориях платоновского «Парменида», — это единое-которое-есть или соответственно многое, поскольку оно определяется как многое единого (одной «сущности»), поскольку, иными словами, оно устривается, складывается в единство космоса.

В этой связи, раз уж мы коснулись такой важной темы, приведу здесь другое определение «фюсис» у Аристотеля, которое явно не сформулировано ни в «Словаре», ни в книгах «Физики», посвященных началам. Но вот в восьмой книге «Физики», где, по существу, онтологически обосновывается сама «фюсис» как вечно сущее начало движения вообще (которое поэтому также вечно, ибо то, что бывает «по природе», бывает всегда одинаково или в определенном отношении, а не то так, то иначе), — именно здесь Аристотель отчетливо формулирует: «...нет ничего беспорядочного (ἀτακτον) в том, что происходит естественно или согласно «фюсис»; ведь «фюсис» есть причина порядка для всего (ἡ γὰρ φύσις αἰτία τῆς τάξεως)» (Phys. VIII.1.252a6—19). «Фюсис» есть именно неподвижное начало движения, стало быть, начало его постоянства, единообразия, правильности и т. д. Словом, «фюсис» — это то самое неподвижное, сверхчувственное бытие, но понятие как определение движения и явления, как их организующая и формирующая цель (ей поэтому близки по смыслу понятия «космос» и «логос») ⁶².

Но удержать и осмыслить «фюсис» в этом средостении крайне трудно. Она неизбежно распадается на два рода сущего: сверхчувственно-неизменное и чувственно-изменяемое. Аристотель пре-

красно понимает, когда критикует «идеи», что нельзя утверждать в качестве начал нечто такое, что ничего не начинается, а просто замещает собой то, что подлежало пониманию (нельзя, желая понять движение, ставить на его место неподвижное). Но тот же логический рок заставляет самого Аристотеля отщеплять «неподвижное сущее» как особый род сущего наряду с родом «подвижное сущее».

Если же «фюсис» есть само неподвижное бытие, поскольку оно определяет движение, ясно, что это движение (и изменение вообще) будет определено с необходимостью.

«...Необходимое в первичном и собственном смысле, — говорит Аристотель в «Словаре», — это простое; с ним дело не может обстоить по-разному, а значит, то так, то иначе. ... Если поэтому существует нечто вечное и неподвижное, в нем нет ничего насильственного или противного его «фюсис»» (Met. V.5 1015b11—15). С другой стороны, само по себе изменяемое, или случайное, по определению, может быть, а может не быть, может быть так, а может иначе. «Фюсис» же в собственном смысле слова (как начало движения и покоя) придает характер необходимости самому изменению и в смысле стремления, и в смысле порядка. То, что изменяется и бывает «согласно фюсис», происходит одинаково и большей частью, если ничто не помешает (см.: Met. VI.2 1020b27 и сл.). Иначе говоря, «фюсис» есть необходимость в смысле нормы, которая необходимо достигается, если к тому предоставляется возможность. Соответственно различаются движения «согласно фюсис» и «против фюсис» — то, что свойственно «сущности» самой по себе, и то, что с ней может случайно приключиться. «Фюсис» же обнаруживается не только в «свободном» проявлении, но и в сопротивлении или противодействии тому, что против нее.

Как неизменное начало движения, содержащее в себе необходимость всего, что может осуществиться в согласии с ней, как единое подлежащее многого, существующего «по природе», «фюсис» может быть предметом умоизображения (ἐννοεῖται) и началом силлогически доказывающего знания. Если известна «фюсис» определенной «сущности», можно доказать все свойственное ее «согласному с «фюсис»» существованию. Но как узнается сама «фюсис»? А главное, как мы убеждаемся в том, что нечто такое вообще есть?

Итак, сказано, что такое «фюсис», что значит «естественно» и «согласно фюсис». А пытаться доказывать, что «фюсис» есть, смешно. Явно ведь, что много есть такого рода сущего, а доказывать вещи явные через неявные — значит не уметь различить знаемое само по себе и не само по себе. Небезызвестно, что можно страдать таким неумением: ведь слепой от рождения мог бы умозаключать о цветах, так что подобные люди высказывают суждение о названиях, ничего не мысля при этом (οὐκ ἐξ ὁρᾶν)» (193a3—9).

Напомним, что аргумент в этом же духе уже высказывался Аристотелем как одно из основных соображений против элеватов. Полагая в качестве основы (ἀποκρίσιμα) рассуждений о «фюсис» само

существование подвижных «фюсис», Аристотель заметил, что «это ясно из наведения (*ἐκ τῶν ὅτι*)» (185a14).

И первое и второе утверждение толкуют обычно как указание на эмпирический факт или фактическую очевидность. Между тем это «очевидное» и даже «самоочевидное» скрывает в себе весьма существенную мысль, едва ли не самую существенную для понимания того, что значит в античности знать, быть мыслимым.

До сих пор Аристотель занимался определением «фюсис», но можно ведь спросить, а есть ли вообще нечто соответствующее такому определению. Из определения самого по себе еще не следует бытие определяемого. Смысл ответа Аристотеля на этот вопрос вовсе не сводится к указанию пальцем. Дело не в том, что требуют доказательства того, что очевидно и без доказательства. Все присущее какой-либо «фюсис» можно и нужно доказать на основании знания, что она такое, хотя эти присущие ей качества и особенности как раз и составляют содержание первоначального опыта. Если бы речь шла просто об эмпирическом «факте», доказать его и было бы задачей соответствующей науки, которая, как известно, ищет «начала и причины» различных «фактов». А сомнение в том, существуют ли в самом деле «подвижные», вполне основательно высказывалось не кем иным, как Платоном.

Аристотелю, конечно, не пришло бы в голову *ходить* перед Парменидом или Зеноном, «доказывая», что движение есть. Смешно доказывать не то, в чем сказывается и обнаруживается некая «фюсис» и что прежде всего бросается в глаза, а ее собственное бытие, которое ведь, заметим, не выступает в прямом опыте наряду с другими «свойствами». Так вот, по Аристотелю, смешно доказывать вовсе не очевидное *для нас* содержание опыта, а *самоочевидное* или очевидное *по природе* бытие обнаруживающейся в опыте «фюсис», которое — как первичное — не может с л е д о в а т ь из чего-то другого, поэтому и не может быть ни предметом доказательства, ни результатом определения. Оно является *я* абсолютной предпосылкой, той явностью, которая предшествует всякому явлению и которая во всяком явлении явна прежде всего.

Современная феноменология вновь поставила в центр философского мышления этот античный «опыт бытия», и М. Хайдеггер в своем комментарии обсуждаемого места очень точно замечает: «То, что явствует прежде всего как *φύσις* в *φύσει* быти, как история во всех исторических процессах, как искусство во всех произведениях искусства, как „жизнь“ во всем живом, — именно это, всегда уже имеющееся в виду, труднее всего замечается, реже всего понимается и, как правило, ложно истолковывается как нечто лишь внешнее и побочное, а потому и упускается из виду»⁶³. А без такого опыта, в котором внимание *специально сосредоточено* на указанной первоочевидности, всякое рассуждение о предмете будет только спором о словах.

«Фюсис» как первичный опыт или феномен бытия не просто

чувственная достоверность, но и не «выдумка», не результат словесной силлогистики. Лишь если мысль держится этого опыта, она будет мыслью о чем-то, т. е. реальной мыслью⁶⁴. Но сам опыт как форма восприятия с самого начала наводит на мысль, на мыслимое, на бытие, на то, что мы видим, воспринимаем. Без этого опыт рассыпается в хаос ни о чем не свидетельствующих ощущений. Мышление доводит до предельной (идеальной) отчетливости исходное восприятие. «Эстесис», как мы знаем, есть изначальная, присущая всему живому «способность различать» (An. post. II. 9 99b31), т. е. уже форма *κρίσις* — суждения, мышления. В свою очередь мышление — «κωσις» — есть форма *восприятия*⁶⁵, доведение до предела, до «логической» идеальности исходной способности различать. Вот почему бытие как начало существования определенного «существа» именно воспринимается (интуитируется) умом, а не выводится, не доказывается им. Вот почему только так воспринятое умом, умо-зримое бытие некоего сущего может быть началом доказательства всего присущего этому существу.

«Необходимо ведь, — говорит Аристотель в „Аналитиках“, — чтобы то, что знает, что такое человек или что-либо другое, знал также; что он есть, ибо о том, чего нет, никто не знает, что такое оно есть (но [известно только], что означает [данное] слово или название, как если я, например, скажу „козлоолен“). Но что такое „козлоолен“ — это знать невозможно». Ведь если [дающий определение] доказал бы, что именно есть [данная вещь] и что она *есть*, то как же он докажет это одним и тем же доводом? Ведь определение выясняет что-то одно, как и доказательство. Но что такое человек и что человек *есть* — это не одно и то же» (An. post. II. 7, 92b3–10; ср.: I. 18).

И нельзя было конкретной «сущности» вывести из бытия самого по себе, потому что (утверждает Аристотель как бы в споре с будущим средневековым истолкованием бытия, сосредоточенного в существе Бога) «бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» (92b13). Итак, заключает Аристотель, что нечто *есть*, это «не может быть познано ни посредством определения, ни посредством доказательства» (92b37).

Как же, однако, узнаются эти начала, которые всегда уже надо знать, чтобы строить доказательства, т. е. разворачивать теоретическое знание о предмете? И на чем основана истинность этого недоказываемого знания? Если все познается через начало, которое одновременно есть и причина (*αἰτία*) существующего как присущего чему-то, то само это «что-то» как непосредственно сущее — или начало — *познается через само себя* (An. prim. II.16 64b35). Но что это значит? Очевидно, то, что «сущности» и «фюсис» как род «сущности» как «субъект бытия» мыслится не посредством умозаключения и не как предикат (сказуемое) какого-либо суждения, а своего рода восприятием. Ведь подлежащее по определению не может стать сказуемым и всегда по отношению к любому «логосу» остается чем-то имеющимся в виду. Итак, снова речь может идти только о видении, об опыте.

И прежде всего — об опыте в самом обычном смысле слова, ибо опыт всегда так или иначе есть опыт сущего. «Поэтому дело опыта — доставлять начала каждого [учения]. Я имею в виду, например, что опыт в знаниях о небесных светилах должен доставлять начала для учения о небесных светилах, ибо лишь тогда, когда имеется достаточное число наблюдений небесных явлений (*πασιφανών*), можно найти доказательство в учении о небесных светилах» (An. prīm. I.30 46a17—21). Однако опыт должен быть целенаправлен на отыскание того одного, что является в явлениях, т. е. общего, ибо под общим разумеется, как мы уже выяснили (см. с. 126—127), единый субъект разных «феноменов». Такой целенаправленный опыт и есть «наведение», или «индукция» (*ἐπαγωγή*). «... Ясно, что первые начала нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (An. post. II.19 100a4).

Наведение есть способ переходить от известного нам к известному «по природе» (An. post. I.3 72b29), или от частного к общему (An. prīm. I.18), или — еще иначе — от чувственно воспринимаемого к мысленно воспринимаемому.

Аристотелевское наведение сильно отличается и от эллинизирующей индукции Ф. Бэкона, и от позднейшего индуктивного метода. В нем мы не выясняем путем сопоставления и логического исключения множества разных случаев воспроизводимые условия проявления некоего качества-действия, но и не извлекаем абстрактно-общее утверждение из перебора множества частных случаев. Наведение следует тому, на что наводит сам феномен, усматривает в нем существующую «фюсис», «субъект» бытия, в котором, как в общем подлежащем, сосредоточены все его частные проявления⁶⁶. «Фюсис» наводит внимательную мысль на тот единственный вид, в котором сущее существует (и может быть определено) «просто» или «безотносительно» (*ἀπλῶς*).

Поскольку это бытие, или «сущность», с самого начала присутствует в опыте и делает его вообще возможным, наведение и есть усмотрение того, что, собственно, в опыте «фюсис» с самого начала испытывается.

Но что такое это усмотрение? Что это за «способность» и как это делается? Поскольку речь в наведении идет о восхождении к мыслимому, дело не может обойтись без сопутствующей работы мысли, без размышлений и рассуждений. Какова же логика поиска начал по Аристотелю? Представление об этом дают отчасти «Гошика» и «Вторая аналитика». Основной логической формой мышления, восходящего к началам всякого знания, является диалектический силлогизм, т. е. силлогизм вопрошания и поиска, рассматривающий выводы из равных, прежде всего «противоположных, возможностей» (An. prīm. I.1; Top. I.1). Но само исследование возможных начал умозаключения — дело философа, «т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она по природе» (*ἡ πεφύκεν*). » (Met. IV.3 1005b6).

Подобности этой важнейшей стороны дела уведи бы нас слиш-

ком далеко от обсуждаемого текста. Отмечу лишь еще один, и самый существенный, момент.

Чувственный опыт имеет дело с частными сторонами феномена. Рассуждения, диалектические диспуты, мысленное рассмотрение предмета наводят на мысль об общем, т. е. о самом предмете, но не образуют формы единства, цельности, свойственной опыту. Усмотрением «субъекта бытия», предмета самого по себе, «сущности» или «фюсис» может быть только форма мысленного опыта, интеллектуального созерцания, умо-зрения, и поэтому, говорит Аристотель, только ум (*νοῦς*) может иметь своим предметом начала и сам есть как бы началом начал, т. е. форма, в которой мышление как целое относится к своему предмету в целом (An. post. II.19 100a15—17. См. также: An. post. I.23 85a1; Et. nic. VI.6 114a3—8; Met. XII.7 1072b20—22; IX.10 1051b18—25).

Предмет, стало быть, никогда не присутствует просто в логической речи, иначе он был бы только названием, именем. Но он, разумеется, и не просто нечто чувственно воспринимаемое. Он есть предмет умного опыта или воспринимающего ума, умо-зрения. Предмет, как подлежащее всего сказываемого о нем, всегда только *имеется в виду*. Он образует неподвижный центр, на котором сосредоточен ум, когда о нем идет речь, — не важно, определяющая его или доказывающая что-либо о нем на основании его определения. Умо-зрение как сосредоточенность ума на предмете, когда о нем ведется речь, есть иллогическое основание всякого «логоса» и «силлогизма» и сверхопытное (умное) основание всякого «физического» опыта.

Опыт есть начало для нас, и опыт образует начало само по себе. Между ними развешивается «логос» — размышления, рассуждения, определения, доказательства — как форма уяснения изначальной интуиции и возведения ее в интуицию интеллектуальную⁶⁷.

В силу этого возможны разные пути вдумывания, «физический» опыт может по-разному возводиться в «онтологическую» теорию. «Фюсис» наводит на разные мысли. Отчасти мы с этим уже сталкивались, когда разбирали историческую преемственность проблемы начал. Теперь Аристотель вновь рассматривает разные способы мыслить о «фюсис», вновь исследует их, чтобы определить наиболее, с его точки зрения, истинный.

«Некоторым кажется, что, «фюсис» и сущность «физического» — это первое, присущее каждому само по себе бесформенное (*ἀσφύλον*) например «фюсис» ложа — дерево, а статуя — медь. Свидетельством этого, по словам Антифонта, является то, что, если ложе заруют в землю и гниение даст возможность появиться росту, возникнет не ложе, но дерево, потому что принятое для него и приданное ему мастерством расположение материала приводящее для него, а «сущность» — это то, что непрерывно пребывает, хотя и испытывает подобные состояния. И если каждая из таких «сущностей», в свою очередь, так же точно относится к чему-либо еще, если, например, медь и золото так относятся к воде, а кости и де-

рево — к земле и т. д., — то самое, к чему они так относятся, и будет их „фюсис“ и „сущность“⁴. Поэтому одни считают, что „фюсис“ сущих — огонь, другие — земля, иные — воздух, иные — вода, иные — некоторые из них, а кое-кто — все вместе. Кто кто из них принял, будь то один [элемент] или несколько, именно это и в таком же количестве он и считает сущностью всего, а все остальное — их состояниями (πάθη), свойствами (ἕξεις) и расположениями (διαθέσεις). И каждый из этих элементов считается вечным — невозможно, чтобы их изменение исходило от них самих, — а все прочее бесконечно возникает и уничтожается.

Таков один способ рассуждать о „фюсис“, а именно: „она есть первая материя, лежащая в основе каждого сущего, имеющего в самом себе начало движения и изменений“ (193a10—30).

Аристотель, как видим, кратко воспроизводит ионийский путь понимания «фюсис» — путь, ведущий, как мы помним, к элеатам. Но здесь акценты поставлены иначе, и весь путь повторяется под знаком основного определения «фюсис», которое Аристотель повторяет в конце отрывка. Чтобы показать, как даже с таким определением можно пойти по этому пути, он пользуется своеобразным мысленным экспериментом софиста Антифонта. Форма деревянного ложа случайна для дерева, потому что присуще ему, дереву, начало движения (его «фюсис») порождает дерево, а не ложе. Но сама форма дерева как форма стирается с дерева еще более «физичным» движением, например движением земли как материи дерева, и дерево, зарытое в землю, сгнивает, т. е. становится землей. Земля есть всеобщая (поскольку бесформенная) «фюсис», а всякая форма (ρᾱφή) сущего — лишь нечто пассивное и случайное, не подначальное себе движение, т. е. вообще не «фюсис».

Заметим, во-первых, что речь здесь идет о целостном способе понимания «фюсис» как таковой; и то, что, может быть, не так ясно выступало при обсуждении причин и начал, выражено здесь с полной определенностью. «Материя» — вовсе не одна из четырех причин и не составная часть «сущности». Она выступает как претендент на звание самой «фюсис», как то, что преимущественно должно удовлетворить ее определению. Равным образом, как сейчас увидим, «форма» рассматривается как другой возможный, но *полноправный* претендент, как другой способ (ἄλλον ἐστὶ τρόπον) понимания «фюсис» как таковой. Речь ведь идет не о причинах «фюсис», а о «фюсис» как причине. «Фюсис» же есть то, что делает «сущность» ею самой — «сущность» не может состоять из нескольких «фюсис».

Во-вторых, оригинальность аргумента Антифонта состоит в том, что «фюсис» усматривается в материале, но не потому, что он понимается как «то, из чего», а, напротив, поскольку в нем находят соответствующее «фюсис» начало движения. Подобно тому как началом «физического» движения для деревянного ложа оказывается его материал, дерево, *растущее* как дерево, а не как ложе, точно так же «физичность» материи дерева обнаруживается в его естественном сгорании в огонь или сгнивании в землю. Вот почему

только элементарная стихия может быть *единственной* «фюсис», ибо лишь стихия во всех своих движениях остается самой собой.

Заметим, что таким истолкованием стихии как «фюсис», как *начала движения* подтверждается гипотеза, высказанная на с. 122. Стихия как «фюсис» не материал и не вещество, а единственная естественная форма движения. *Естественно* все течет, или горит, или гниет, т. е. «фюсис» — это соответственно вода, или огонь, или земля, поскольку начало течения присуще воде как таковой (по природе), начало горения — огню как таковому, начало гниения — земле как таковой.

Наконец, *в-третьих*, если единственной «фюсис», как утверждает софист Антифон, оказывается элементарная материя, т. е. нечто «первое бесформенное» (ἀπρόμοιον), всеобщее подлежащее, а всякая форма — лишь случайное переходящее состояние стихии, называемое «фюсис» только по обычаю (оппозиция «фюсис» — «номос» намеком упоминается здесь Аристотелем), то не может быть никакой онтологии, отличной от «физиологии». Горение огня и есть его существование, бытие огнем.

Такое «фюсис»-истолкование стихии и «материала» — как начала всеобщей превращаемости, а не как «субстрата» и «вещества», в которое все распадается и из которого все строится, — очень важно и для понимания ранних «физиологий», и для уяснения собственности аристотелевской «фюсис».

Такое, стало быть, *один способ рассуждать о природе*. Но можно рассуждать о ней, понимать ее, истолковывать ее *иначе*.

«По другому же способу рассуждения, „фюсис“ есть форма и вид, соответствующий логическому определению (ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον). Подобно тому как искусством [произведением] называется то, что соответствует искусству [умению] и есть искусное (τὸ τεχνηόν), „фюсис“ называется то, что соответствует „фюсис“ и есть „физичное“ (τὸ φυσικόν)» (193a30—33).

Другой способ понимать «фюсис» берет за отправную точку противоположное первому, не «бесформенное», а именно «форму». Подход этот отмечен тремя важными особенностями. Во-первых, понятие «фюсис» с самого начала берется здесь как основание логического определения сущего, т. е. его определенности, отчетливой видимости и различности. Во-вторых, оно развертывается в существенной параллели с «техне» — искусством-мастерством (в контексте этой аналогии особо значимым становится именно смысл «техне» как искусства в узком смысле слова). Наконец, *в-третьих*, «фюсис» находится не в истоке порождаемого согласно ей сущего, а в его полной, зрелой выраженности, в которой оно не только является продуктом «фюсис», но и всецело *являет собой* свою «фюсис». Напомню, что в языке это значение «фюсис» (статья, осанка, порода) распространено, но преимущественно передается формой φύς (см. с. 114).

Форма и вид выражают «фюсис» не только в большей мере, чем бесформенная элементарность, — они именно выражают ее, являют, делают зримой, тогда как сама по себе лишенная вида мате-

рия есть именно не-выраженность, без-видность, а-логичность. Лучше сказать, она являет собой бытие как остающееся в себе, неизъявленное, т. е. она есть то, в чем, или то, как *фюсис* *скрывается*; ведь, по слову Гераклита, это ей тоже свойственно.

Форма есть «фюсис» как нечто чувственно узнаваемое, поскольку — всегда уже умственно зримое, логически определяемое. «Эйдос» дает существу зримость в его собственном виде, как *определенной сущности* и «фюсис». Между невыразительным индивидом и абстрактным родом именем «вид» есть предмет рассуждений и исследований (An. prīm. I. 27 43a44), который при этом именуется в виду» и которому дается определение. (Вид не абстракция, он виден в «видном» индивиде.)

Но «форма», можно возразить на это, скорее позволяет знать «физически сущее», «продукты», «порождения», чем саму «фюсис», которая определена как начало *движения*. Начало это, однако, не внешний первотолчок, а нечто образующее и определяющее движение в целом. «Фюсис» — это начало становления, рождения, возникновения, т. е. образования и формирования сущего. Все существование сущего подчинено этому началу — «фюсис» ведь характеризует не просто некую специфическую «растительность», «животность», вообще «природность», ею обладает сущее как таковое, поскольку его бытие определено движением, поскольку, иными словами, *быть* — для него значит выходить на свет, объявляться, сбываться, входить в форму (не просто иметь форму как нечто внешнее). В этом отношении «фюсис» может быть понята как своего рода «техне», в особенности и с к у с т в о в узком смысле слова, где произведение не только — как это бывает с продуктом любого ремесла — выходит из рук мастера и включается в иной круг существования в качестве, например, хозяйственной вещи, но где оно остается стоять само по себе, потому что *призвано являть собой лишь создавшее его искусство*. Именно такому искусству ближе всего «фюсис», понятая как форма.

И вот, замечает Аристотель, подобно тому как в искусном (т. е. в высшей степени соответствующем самому искусству) произведении искусства нам явлен не только «Зевс» или «Гермес», но и само искусство (так что произведение может служить каноном, как «Дорифор» Поликлета), в произведении «фюсис» нам явлен не только плод или продукт, явлено «искусство» самой «фюсис»: спелый, зрелый, рослый, цветущий, умный вид того, что, по определению своей «фюсис», спел, зреет, растет, цветет, жавет, мыслит. . .

Бытие или «природа» каждого существа явствуют и непосредственно видны в нем, когда это существо находится (как бы покоится) в форме, т. е. пребывает в расцвете, в полноте своих сил, когда оно полностью выразилось, когда оно достигло того, что греки называли «акме» (расцветом) — единственным моментом в жизни единичного существа, когда оно становится единственным в своем роде, являет собой свою породу, собственную «фюсис», свою общую и вечную «идею». Тогда и говорят: «Вот это конь!».

или «Вот — дерево!», или «Вот — художник в полном смысле слова», или, указывая на скульптуру, «Вот — искусство!»⁶⁸

Поэтому «фюсис», понятая как «форма», «вид», может быть предметом логического (т. е. всеобщего) определения лишь в этом *единственном* смысле: не натуральной аморфности одного экземпляра из множества ему подобных и не пустая абстракция от этого множественного безобразия, а *единственный совершенный индивид*, являющийся собой вид общей всем индивидам данного рода природы.

А теперь, после того как несколько выяснилось, почему и в каком смысле «форма» и «вид» сущего могут являть «фюсис» сущего, т. е. начало его существования вообще, и служить тем самым основанием ее логического определения, можно на этой основе и исходя из этой идеи как начала понимания осмыслить и то, что само собой не явствует, а именно *материал*.

«И как мы никогда не называли бы нечто искусством [произведением] и не сказали бы, что оно соответствует искусству [умению], если бы оно было, например, ложем только в возможности, но еще не имело вида ложа, так же и относительно того, что образуется „физически“ (*ἐν τοῖς φύσιν ἀποτελεσθεῖς*). Ибо мясо или кости в возможности еще не имеют собственной „фюсис“ и не существуют „физически“, пока не примут вида, соответствующего их определению, в котором мы говорим, что такое есть мясо или кость» (193a34—193b3).

Во всем становящемся форма, в которую оно, становящееся, как таковое становится и, став, обнаруживает свою «натуру», — эта вобравшая в себя все становление форма образует светлую точку существования «физической сущности», возможность ее определения («что такое», «что значит быть тем-то»). На основании этого определения можно аподиктически заключать о всем присутствующем данной «сущности» по ее «фюсис», можно дать историю ее становления и историю поисков ее определения (сам Аристотель дает многочисленные истории рассматриваемых им предметов как бы в поисках определения, которое ему между тем известно). Глядя из этой точки, мы видим *то, из чего* образуется нечто. Но в этом случае видим уже не просто некую особую, отличную от формы, другую «фюсис», скажем, стихию со свойственным ей движением, а конкретный *материал*, приготовленный для складывания в известную форму. Он весь уже отмечен этой формой и определен ею. Перед нами не груды камня, дерева и железа, а кирпичи, плиты, балки, стропила, арматура, приготовленные для строительства дома. Это и приводит Аристотеля к *неопределению* материи.

Ход, напомним, идет от «логоса», от понимания бытия как определенного «что» и, следовательно, от возможности его знать. Это делает ведущим в определении «фюсис» форму, т. е. предельную выявленность «сущности». Именно форма лежит теперь в основе всего, и о ней или по отношению к ней сказывается все остальное. Форма определена как подлинное подлежащее или субъект бытия. Поэтому материя уже не может пониматься как «подлежащее».

Мы говорим «кирпичный дом», а не «одомленный кирпич», «древесина дуба», а не «дуб древесины» (см.: Мет. IX.7 1079a25—36). Материя, поскольку она есть *материала*, уже определенная и как бы охваченная образуемой формой, есть *еще-не-форма*, то, что подлежит оформлению, что лишено формы, но понимается как ее *возможность*.

Таким образом, нет *двух* начал, или *двух* причин, «сущности» или «фюсис» — материальной и формальной. Если «фюсис» есть нечто определенное, то она есть форма и она остается формой даже там, где форма на деле не осуществлена, где она присутствует как возможность, замысел, цель. Именно так «фюсис» есть начало, которому подначально «физическое», т. е. — как понято теперь — целесообразное, движение. То, что в «физическом сущем» подчинено замыслу и предопределено к движению, и есть *возможная* «фюсис», т. е. материя.

Вот почему и вот в каком смысле именно форма, а точнее, «фюсис» «физически сущего», определенная как форма, есть то начало, которому подначальны всякое становление, существование и знание.

А потому, — делает вывод Аристотель, — следует иначе определить «фюсис», а именно для того, что имеет в самом себе начало своего движения, «фюсис» есть форма и вид («эйдос»), отделяемые только в логическом определении (то же, о чем можно сказать как о состоящем из материи и формы, не есть «фюсис», а только существует «физически», например человек). Форма, — еще раз указывает Аристотель на главное основание предпочтительности такого понимания «фюсис», — есть «фюсис» скорее, чем материя, потому что каждое называется собою скорее когда оно осуществлено (*ἐν τῷ ἐντελεχείᾳ*), чем когда оно в возможности» (193б3—7). (Подчеркивая, что «эйдос» лишь логически отделяет от «фюсис», т. е. от «физически сущего» — сущего, бытием своим причастного движению, Аристотель, быть может, напоминает основной аргумент против платоников. В этом смысле важно понимать, что Аристотель не только видит «фюсис» существующей в форме, в «эйдосе», но что сам «эйдос» («идею») он истолковывает как «фюсис». Я замечаю это, чтобы мы не забывали онтологический смысл рассматриваемой «физики», а именно то, определяя «фюсис», Аристотель имеет в виду не только особый род сущего, но и некоторым образом сущее как таковое.)

Итак, если путь определения «фюсис» через стихию приводит к неопределенности («фюсис» мыслится здесь как то, что скрывается), то второй путь в самом деле приводит к определению. «Фюсис» есть форма, понятая как начало или основание движения, как определение его возможности и осуществления.

Но если «физически сущее» (как, например, человек) всегда лишь обладает «фюсис», т. е. его форма и в самом деле существуют в нем как бы наряду с материей, погруженная в неопределенную материю, и если, с другой стороны, форму саму по себе нельзя извлечь из «физически сущего», потому что уж «фюсис»-то, безус-

ловно, не существует вне того, что существует благодаря ей, — то как повясть отношение движущего и движимого, формы и материи в единстве «физически сущего»?

Здесь важны два момента. *Во-первых*, форма есть начало движения, поскольку все движение можно назвать просто: оформление материала. Но форма есть начало движения не только как цель для материи. Осуществление — не прекращение движения, а как раз *пределно энергичная деятельность* (Мет. XII.7 1072b14—30). Поэтому, *во-вторых*, осуществленность есть осуществленность формы, бытие в форме, формой. В каком же смысле бытие формой есть деятельность? Словом, что такое «фюсис» как «оформление материи» и как «бытие формой»?

Вдумываясь в первую проблему, следует вновь вспомнить существенное различие «физически сущего» и «технически сущего», т. е. сущего самого по себе и сущего как изготовленного посторонним деятелем. В «физически сущем» материя никогда не «посторонняя» формирующему и формирование не есть придание формы внешней материи, как бы накладка ее на материал; «физическое» формирование — это осуществление: рост, созревание, исполнение. Физическая материя с самого начала насквозь пронизана формой.

«...Человек рождается от человека, — продолжает Аристотель, — но не ложе от ложа — поэтому то и говорят, что не фигура (*σχῆμα*) ложа есть «фюсис», а дерево, ибо если прорастает, то возникает не ложе, а дерево. Поэтому если фигура ложа — искусство, то форма дерева — «фюсис»; ведь человек рождается от человека» (193б8—12).

Прежде всего заметим, что как и на всех предыдущих этапах рассуждения каждый существенный шаг выдвигал новый аргумент против «первого способа рассуждать о «фюсис»», так и здесь мы находим сильное возражение Антифону в том, что там, где он видел различные формы и бесформенного, Аристотель различает искусственную «фигуру» (*σχῆμα*) и естественную «форму» (*μορφή*), используя тем самым «эксперимент» Антифонта для доказательства своего основного тезиса: «фюсис» — «эйдос».

Быть ложем — значит предназначаться для лежащего, но быть деревом — значит именно расти деревом, и всякое нерастущее дерево становится только материей, обложенной в искусственную форму, даже если его не касалась рука плотника. Это будет колода, бревно, коряга, но не тополь, бук, ель. Нечто с самого начала есть определенная «фюсис», «природа» и поэтому с самого начала определено формой, сообразно которой оно вообще всегда уже есть, сообразно которой оно есть и то, что может становиться — становится самой собой. «Фюсис» как форма присутствует в том, что ею «обладает», *поскольку*, а не как скрытый где-то двигатель. «Физическое», т. е. соответствующее «фюсису», движение — это скорее становление формы формой, чем материи — формой.

Когда Аристотель приводит здесь пример человека, рождающегося человека, это понятно, поскольку он имеет в виду, что человек не мастерит человека из мяса и костей. Но само по себе это не точно, потому что бытие, или «фюсис», человека — не в рождении, хотя рождение вполне «физично» для человека как «живого существа» (*ζῷον*). Как мы знаем от самого Аристотеля, «фюсис» человека — это «логос» и «полис», иначе говоря, быть человеком или сбываться в качестве человека — значит разумно участвовать в жизни города. Поэтому с детства до зрелости человек есть человек в той мере, в какой формируется «разумной речью» и «полисом» для городской жизни. Изолированный же — он вообще не человек, а либо животное, либо бог (см.: *Polit.* 1.9—12 1253a2—29).

Само становление, следовательно, есть уже бытие формой, т. е. самим собой, а не образование чего-то оформленного из чуждой форме материи.

Становление собой — это и есть ведущая характеристика «физического» движения, т. е. движения, началом которого служит «фюсис». Это позволяет Аристотелю сделать еще один шаг в определении «фюсис»: он включает в рассмотрение подразумевавшееся, но не использованное до сих пор ее значение, связанное с глаголом *формы* — рождаться, вырастать, возникать.

«Кроме того, о „фюсис“ (при-роде) говорится также в значении „рождения“ (*γένεσις*), и как „генесис“ она [„фюсис“] есть путь (*ὁδός*) к „фюсису“. Не так, как врачевание (напоминает Аристотель уже приводившийся пример — А. А.), о котором никогда не говорится, что оно есть путь к врачебному искусству, а к здоровью: необходимо ведь, чтобы врачевание шло от врачебного искусства, а не к нему. Но „фюсис“ не так относится к „фюсису“, но рождаемое (*φύσειν*) переходит из чего-то во что-то, поскольку рождается. Во что же оно рождается? Конечно же, не в то, из чего оно, а в то, что рождается. Следовательно (приходит Аристотель к окончательному заключению. — А. А.) „фюсис“ — это форма» (193b12—19).

Так Аристотель делает еще один шаг в поисках определения «фюсис». «Фюсис», т. е. собственная «природа» определенного существа, согласно которой о нем говорится как о таковом особом, само-бытном существе, есть его путь (*ὁδός*) к себе, есть само это существо, понятие как *путь к себе*. Тем самым дано фундаментальное определение природы как самосуществования. Перед нами аристотелевский (и античный) ответ на вопрос: *что значит быть?* А именно: быть для каждого само-бытного существа (т. е. существа, обладающего собственной «фюсис») — это значит иметь себя в качестве пути к себе, к тому, что изначально делает его собой, к собственной «фюсису»; быть — значит становиться собой, осуществляться в качестве себя и в этом смысле рождать себя, т. е. быть собственной «фюсис». Само-бытие, вновь уточняет Аристотель на примере с врачом, не мастерит себя из себя же как материя. Форма как «фюсис» не просто оформленность, а определенность пути формирования. Форма как путь к форме.

А поскольку ведущим началом всего пути к себе, т. е. самостановления, является форма, — ведь противоположное движение есть именно утрата своей формы, т. е. своей определенности и «фюсис», — то, как бы окончательно отбрасывает Аристотель возможность понимать «фюсис» как материю, именно форма и должна быть определена как «фюсис».

Итак, что такое движение, начальное «фюсис», или «фюсис» как «оформление материи», — ясно. Но что такое «фюсис» как осуществленность, как «бытие формой»? Что значит быть собой? И что же такое «фюсис» Космоса, который ведь не становится, а есть, и до сих пор ведь мы говорили не о становлении просто, а о бытии, которое понимается как становление? Иными словами, в каком смысле форма есть «фюсис», т. е. не внешняя определенность продукта, а само существование?

Чтобы понять, как «фюсис» является формой и на деле осуществляется ею, следует вспомнить, что такое «энергия» и «энтелехия» по Аристотелю.

«Ни одна из деятельностей (*τῶν πράξεων*), — говорит Аристотель в „Метафизике“, — которая имеет конец (*τέρας*), не есть цель (*τέλος*), а все они направлены к цели...» (Например, если гуляют ради похудания, то не гуляние само по себе, а худоба — цель и похудевший перестает гулять.) «Но если деятельность заключает в себе свою цель, она и есть деятельность. Например, мы одновременно видим и увидели, понимаем и поняли, мыслим и помыслили; но мы не можем в одно и то же время учиться и научиться, выздоравливать и быть здоровым... Поэтому первые следует называть движениями (*τὰς κινήσεις*), вторые же — энергиями (*τὰς ἐνεργείας*). Ведь все движения не самоцельны (*ἀτελές*)» (*Met.* IX.6 1048b 19—30).

Быть «энергично», действительно, — значит прежде всего быть на деле, а не в возможности. Зрение сияющего есть зрение в возможности, действительное зрение есть зрение бодрствующего. Но энергия — это действительность не достигнутого результата, а самого бытия, *бытие на деле*. Знание действительно, когда оно обнаруживается на деле. Быть умом — значит действительно мыслить, а быть мыслимым — значит действительно мыслиться. Быть двигателем — значит двигать.

В ремесле (*τέχνη*) деятельность не в себе, а в продукте имеет свое завершение и цель. Такая деятельность не энтелехальна (*ἐν-τέλη-ἔχον* — иметь в себе свою цель). Такая деятельность целесообразна, но не самоцельна (*ἀτελές*). С другой стороны, энтелехия не просто осуществленность, не просто результат становления, а завершенное в себе, само-цельное, само-бытное, само-довлеющее свершение (энергия) бытия. Так, музыкальное произведение, например, действительно существует не в партитуре, а в исполнении. Такое бытие-на-деле и есть осуществленность в смысле энергии. «Ибо дело (*τὸ ἔργον*) — цель, а действительность (*ἐνέργεια*) — дело; следовательно, термин „действительность“ происходит от „дела“ и приближается по смыслу к самоцельной завершен-

ности (*ἐντελέχεια*)» (Met. IX.8 1050a22—23). Энергия, бытие-на-деле и есть действительное бытие, т. е. «усия», «эйдос»: «ὅτις φαίνεται ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστίν» (так что ясно, что существо и вид есть действительность (самодельная деятельность)») (Met. IX.8 1050b3).

Итак, продумывая понятие «фюсис» — начала движения, внутреннее присущее движущемуся или становящемуся как таковому, мы, естественно, подошли к понятию энергии. В понятии энергии понятие «фюсис» находит свое предельное раскрытие и обоснование. Ведь по мере естественного становления «физически сущее» лишь раскрывает вечную энергию бытия, внутри которой определяется всякое становление. Поэтому и понятие энергии определяет понятие «фюсис». Оно отмечает тот предел, которым «физика» граничит с онтологией и которым, следовательно, определяется сфера «физически сущего» в собственном смысле слова.

Заметим: оба обсуждаемых Аристотелем пути размышления о «фюсис», а именно путь, ведущий к стихии, и путь, ведущий к форме, приводят, по существу, к двум понятиям энергии. Стихия, понятая как «фюсис», стало быть, как внутреннее присущее движущемуся началу движения, есть вечное, неизменно пребывающее изменение форм, трансформация. Это и есть действительное бытие, энергия стихии или стихия как энергия. Если же идти противоположным путем (который избирает сам Аристотель) и понять «фюсис» — начало движения — как форму, эйдос, то «физически сущее» определяется как становление, формирование, в основе которого лежит энергичное бытие формы, ближайшим образом — ее самовоспроизводство («человек рождает человека»).

На первом пути форма понимается как преходящее состояние стихии. На втором — стихия может определиться только относительно формы, а именно как ее *лишенность*, как материя, сама по себе безвидная, а-логичная возможность, не заключающая в себе никакого начала осуществления. Существование материи обнаруживается лишь косвенно, лишь поскольку существует «физически сущее», т. е. становящееся, осуществляющееся, но еще не полностью осуществленное. Эту материю не следует путать с той стихией, с которой связано первое понимание «фюсис».

На обоих путях понятие энергии оказывается основополагающим и вместе с тем сосредоточивает в себе предельную апорийность мысли, поскольку объединяет и даже отождествляет идеи осуществленности и осуществления, завершенности и свершения. Ведь двигатель — или всеобщая цель, — хотя сам и неподвижен (неизменен, вечен), не будет двигателем (или будет двигателем только в возможности), если он ничего не движет. Ум — только ум в возможности, если он ничего актуально не мыслит. Актуальное существование — энергия — ума есть жизнь, вечное бодрствование, чувствование, мышление (Met. XII.7 1072b28; b17).

Бытие как энергия самоосуществления — это форма, мыслящая со стороны «фюсис». Но если мысль сосредоточивается на бытии как на том, что осуществляется, действительность (энергия)

свертывается в форму, спокойно содержащую в себе все возможные движения.

Так логический анализ «фюсис» как феномена бытия приводит к следующей картине. «Фюсис» оказывается чем-то двойким. Она есть и форма и материя (Phys. II.2 194a14). Однако и материя сама по себе, и форма сама по себе выходят за рамки собственно «фисииологии». Первая — поскольку в ней *еще нет* ничего определенного и она вообще а-логична, вторая — поскольку в ней уже *завершено* всякое становление, исключена всякая потенциальность, т. е. материя, а сфера нематериальных, т. е. абсолютно актуальных, сущностей первична по отношению к сфере «физически сущего» и по понятию, и по бытию, и некоторым образом по времени (Met. IX.8 1049b13—1050b28) объемлет ее, т. е. располагается за ней, образуя предмет мета-физики. «Фюсис» же принадлежит сфере потенциального, возможного, становящегося (Met. IX.8 1049b9). «Фисиолог», следовательно, должен рассматривать форму лишь постольку, поскольку она как-то связана с материей и определяет становление. «Фюсис» в специальном смысле слова есть то, что «из обеих» (*ἐξ ἀμφοῦ*) (Phys. II.2 194a17). В какой же мере «фисиолог» должен заниматься формой и в какой — материей? Отвечая на этот вопрос, мы вновь должны обратить внимание на понятие энергии как понятие-посредник.

Форма по отношению к «фюсис», к сфере становления определяется как цель. Но между сферой метафизического ума и физического становления располагается сфера самодельной действительности. Сосредоточенный в себе (мыслящий себя) ум — форма форм и цель целей — «на деле» осуществляется как энергия космической жизни. Космос собирает в себе и сосредоточивает в единой цели все многообразие отдельных «природ». Стало быть, суть бытия каждой «фюсис» определяется ее целью, назначением, местом в строении космоса.

Неподвижная сущность, движущая «как предмет желания и предмет мысли» (Met. XII.7 1072a26), ближайшим образом обнаруживает свою энергию в первичном движении — вечном, тождественно воспроизводящемся (круговом) движении неба. Пространство перемещения есть здесь момент материи (Met. XII.2 1069b25—26). В первичной энергии космического движения, раскрывающей вечно деятельную действительность первоначала, источник всех прочих движений и изменений в мире «физически сущего». Поэтому именно перемещение лежит в основе любой «кинесис»: возникновения и уничтожения, качественного изменения, роста (Phys. VIII.9 265b16—266a5; De gen. et corr. II.9 336a15—24).

Итак, есть, собственно, три рода сущностей: преходящие, вечные, но чувственно воспринимаемые и пребывающие в вечном движении и неподвижная мыслимая сущность — всеобщая цель. Только первые две из них суть физические (*φυσικά*) сущности, предметы «фисииологии» (Met. XII.1 1069a30—32; 6 1071b4) ⁹⁹.

Отсюда становится ясным, в какой мере и в каком смысле «фисиолог» должен заниматься формой. Формой для всего становя-

щегося является космос. Понять начало движения — «фюсис» — значит в конечном счете понять цель, назначение и место в космосе. Форма же самого космоса определяется мета-физической целью. «Фюсис» космоса уже не становится формой, а бытие формой, энергия ума как формы форм. Конечное основание физики — в мета-физике, но этим основанием «фисолог» не занимается. Форма интересует его только как осуществляемая цель, как то, ради чего возникает, изменяется, растет «физически сущее». Важно лишь учитывать космологический и далее метафизический контекст, придающий реальный смысл «фисологии».

В какой же мере «фисолог» должен заниматься материей? Физик должен изучать материю не со стороны материи, а со стороны формы, т. е. он должен прежде всего обратить внимание на то, как «фюсис»-форма предопределяет, организует, формирует свойственную ей материю, какими средствами пользуется «фюсис» в достижении своей цели. Поясняя задачу физики, Аристотель вновь апеллирует к техническому опыту искусства, мастерства. Но теперь он подчеркивает *аналогию* между ними, рассматривая искусство как «подражание природе» (Phys. II.2 194a21). Есть два искусства, замечает в этой связи Аристотель: овладевающее материалом и познающее его, «искусство, которое пользуется вещью, и искусство, которое руководит производством вещей» (194b1). Одно знает формы, другое изучает подходящий материал. «Кормчий, — приводит пример Аристотель, — знает, какова должна быть форма руля, и предписывает ее, кораблестроитель же знает, из какого дерева и какими приемами может быть [руль] сделан» (194b5—7). В этом-то искусстве и подражает природе, иными словами, природа устроена аналогично.

Вечное существование единого космического хозяйства предопределяет «используемые» в нем формы сущего, которые в качестве целей раз и навсегда заданы всему «физически сущему». Каждая «фюсис», в свою очередь, использует соответствующий материал (уже так или иначе оформленную материю) для достижения своей цели, для исполнения своего назначения. Разница только в том, что строитель сам обрабатывает и формирует подходящий материал, а «фюсис» всегда уже находит свой материал соответственно сформированным. Но и здесь, в сфере «физически сущего», материал сообразуется с формой, как средства с целью.

Сюзанна Маньсон, в одной из статей подробно разобравшая это сравнение, резюмирует ход рассуждения Аристотеля так: «Точно так же в науке о природе, где функции осуществляются посредством известных органов, познания форм, т. е. назначения, цели и функции, еще недостаточно, нужно также и познание материи, поскольку она играет роль необходимого условия для создания соответствующего инструмента»⁷⁰.

Сказанного, пожалуй, достаточно, чтобы убедиться в правомерности нашего исходного предположения: античная физика («фисология»), по меньшей мере в той форме, в какой она знакома нам по Аристотелю, не представляет собой спекулятивной выдумки философского ума относительно природы, которую в те времена не умели еще правильно исследовать; «фисология» находится в *строгом соответствии* с реальным опытом реально существующего — с опытом, цельностью и разносторонностью которого были изначально осмыслены и выражены многозначным словом «фюсис». Античная «фисология» в самых разных своих поворотах и странностях есть теоретическое раскрытие этого опыта. Прежде чем судить о теоретических суждениях греков, надо подумать, о чем, собственно, они судят, каковы их очевидности.

Итоги и перспективы

Мы сделали лишь несколько шагов на пути сравнительного анализа, задуманного как историческое введение в проблему по сути своей фисологскую. Когда речь заходит о таких понятиях, как «бытие», «мир», «разум» или «природа», неизбежно попадают в поле действия философских вопросов, потому что внимание сосредоточивается не на объектах, а на том, что называется *горизонтом*: что всегда уже предположено, всегда уже подразумевается в любом разуме вещей, в любом к ним отношении. В каждой вещи уже подразумевается мир, в котором она существует, бытие, которым она есть. Вещи существуют в мире, но мир не является вещью — вещи, говорим мы, существуют в горизонте мира...⁷¹

Отношения между «горизонтами» — бытие, мир, природа — отнюдь не однозначны, хотя структура их определяется тем, как осмыслено *бытие*. В основе всегда лежит логика определенной онтологии. Смысл «природы» должен определяться, видимо, в рамках общей онтологии, ведь естественно сущее всего лишь особый регион сущего вообще. В самом деле, мы помним, что для Аристотеля фисология — *вторая* философия по отношению к первой — онтология. Декарт тоже утверждает, что физика коренится в мета-физике⁷². Однако отношения между тем, что есть *естественно*, и тем, что просто *есть*, далеко не так просты. Достаточно заметить, что слово «фюсис», равно как и слово «естество», уже содержит в себе смысл «бытия», который не только сподвигло направлять онтологическую мысль, но и стоит у нее на пути. Возникает своеобразная *несовместимость* «физически сущего» и «сущему самому по себе», онтологическое упорство «фюсиса», знаменующее, как увидим ниже, внутреннюю парадоксальность самой идеи бытия. В Новое время сложное сплетение идей Природы и Бытия проявляется в картезианском разделении двух субстанций (двух бытий), в натурализации онтологии у Спинозы («Бог, т. е. природа»), в понятии природы как самоотчужденного духа у Гегеля...⁷³

Таковы философские перспективы нашей темы. Входить в их обсуждение здесь невозможно, но пусть они имеются в виду.

Изложенный в работе материал, надеюсь, дает некоторое представление о глубоком отличии новоевропейской «натуры» от античной «фюсис». Уже простой анализ словопотребления позволяет заметить: то, что древнегреческие «физиологи», медики, историографы, философы обозначали словом «фюсис», в корне отлично от того, что философы и ученые XVII в. именовали «натурой», «природой». Различие это столь значительно, что перевод обоих слов словом «природа» может показаться смещением оминов. Суть этой оминии легко пояснить, поскольку она сохранилась в современном словопотреблении. Так, мы говорим, например, «закон природы» и «природа закона», «красота природы» и «природа красоты», «познание природы» и «природа познания». . . «Фюсис» — слово, всегда требующее или подразумевающее генетив субъекта (природа чего?), — близка второму типу употребления слова «природа». У каждой «сущности» своя «фюсис», когда же рассматривается космос или все в целом и слово «фюсис» говорится применительно к нему, целое мыслится как особая самостоятельная сущность со своей природой, в которой каждое «физически сущее» имеет определенное место и назначение. Космос есть совершенная завершенность, определяющая и формирующая сферу «физически сущего» как вечное самостановление и самоформирование.

В разительной противоположности так понимаемой «фюсис» «натуре» как предмет и предпосылка научного естествознания представляет собой нечто бесконечное, как раз выходящее за рамки любой индивидуальной формы и определенности, однородное. Ее субстанциальная самостоятельность лишена определенных пелли или причины. Ее нельзя назвать ни «формой формы», ни «формирующим субъектом» (как это еще было в ходу в XVI в.). В познании природы познают не «ради чего» или «почему» некоей существующей «природы», а возможности существования вообще, связь которых определяется законами, выражаемыми в форме дифференциальных уравнений. Логическая форма «эпистемы» — знания о «фюсис» — определение и предикация. Логическая форма естественнонаучной теории — импликация и дедукция. Хотя закон формулируется как связь *определенных* понятий, но именно закон становится основанием теоретического определения входящих в него понятий.

Так что, собственно, мы сопоставляем? Правомерен ли замысел подобного сопоставления? Не впадем ли мы попросту в лингвистическую ошибку? На каком основании вообще сопоставимы «фюсис» и «натура», если различие их значений усугубляется различием самих идей, выражаемых этими словами, — и по предметному содержанию, и по логической форме? Словом, что общего между ними, что делает осмысленным сведение этих идей на одну ступень? Ожидаем ли мы, что одна из них, или, может быть, некая третья идея выяснится в качестве истинной? Тогда мы будем го-

ворить о двух разных пониманиях, осмыслениях чего-то одного. Но чего — одного? Где и как мы можем иметь дело с этим «одним», чтобы оценить, проверить адекватность или неадекватность его осмыслений?

Разумеется, нам привычно думать, что именно новоевропейское экспериментальное естествознание добралось, наконец, до природы как таковой. В науке мы не строим домислов о природе, а познаем ее на опыте. Все прочее — одушевленный и умный космос античности, охватывающий «физически сущее» и задающий ему цели; тварный мир средневековья; мир ренессансного папизма, пронизанный тайными симпатиями и антипатиями, — все это мы вполне по-божовски считаем «идолами», натурфилософскими измышлениями, в которых, конечно, рассыпано множество «рациональных зерен»: продуктивных догадок, предвосхищений и даже вполне реальных знаний о природе. Но то, что было случайным прежде, в науке стало методом и системой.

Научное естествознание не выдумывает. Оно исходит из опыта. Опыт — гарант и критерий того, что мы имеем дело с самой природой.

Однако. . . знание о «физически сущем» коренится в опыте. Не обладающие опытом подобны слепцам, которые не знают, о чем рассуждают. Отрицающие движение отрицают начала физики, с ними нечего спорить физикам, потому что существование движущегося очевидно из непосредственного опыта. Опыт и индукция («папатов») поставляют начала знания. — Это ведь Аристотель! Один из основных его аргументов в критике элеватов, пифагорейцев, платоников — в том, что утверждения их свидетельствуют о своего рода неопытности (*ἀπειρία* — *Phys. I.8 191a26—28*). Опытность (*ἐμπειρία*) — начало и основа всякого знания⁷⁴, которое получается — многократно на разные лады повторяет Аристотель — на пути от более ясного для нас к более ясному по природе, от «что» (*ὅτι*) к «почему» или «благодаря чему» (*ὅτι*)⁷⁵. « . . Дело опыта — доставлять начала каждого [знания]. Я имею в виду, например, что опыт (*ἐμπειρία* — опытность) в знании о небесных светилах должен доставлять начала учения о небесных светилах, ибо лишь тогда, когда имеется достаточное число наблюдений небесных явлений, можно найти доказательства в учении о небесных светилах. Равным образом обстоит дело и во всяком другом искусстве и науке. . . » (*Ap. prim. I.3 46a19*). Мало того, сама метафизика и онтология мыслятся как результат предельно вдумчивого внимания к тому же «физическому» опыту. Философская мудрость никак не отвлеченное созерцание абстракций, а высшая опытность в мире, опытность, для которой во всяком опыте начинаю непосредственно проступать умные формы космического строя. « . . Почему, — задает вопрос Аристотель, — ребенок может стать математиком, а мудрецом или физиком — не может? Может быть, дело в том, что первые [математики] занимаются отвлеченным, тогда как начала вторых [метафизики и физики] получают из опыта» (*EN. VI.9 1142 a16—19*)⁷⁶.

Стало быть, ни о какой выдумке, произвольной спекуляции не может быть и речи. Камни, деревья, животные, небесные светила; климат и характер местности, природа ветров, вод, земель, нравы обитателей; круг сельских работ, определяемый сменой времен года, вечное кругообращение небесных тел — словом, все космическое хозяйство для опытного в нем «физиолога» и «мудреца», ведающего его вечное строение, есть непосредственный опыт и опытного удостоверенное умозрение. А что такое бесконечное пространство, инерциально движущаяся в нем материальная точка, какие-то силы? . . .

Значит, и «фюсис» и «натура» при всем их различии соответствуют определенному *опыту*, определенной форме связи чувственного и мыслимого. Дело, следовательно, не в том, кто беспочвенно умствует, а кто держится опыта. Скорее следует подумать о том, как различаются опытные, феноменологические, эмпирические базы «физиологии» и «естествознания». Ведь практическая опытность, на которой базируется античная наблюдательность и мудрость, в самом деле резко отличается от виртуозности экспериментатора, работающего в лаборатории. Стало быть, и сами понятия «эмпирическое», «эмпирия» в античности и в Новое время различаются, и соответствующие тексты Аристотеля не позволяют считать его «эмпириком» в духе современного естествознания. Здесь ведь эмпирический базис — это совокупность «фактуальных предположений», регистрирующих экспериментальные данные, как правило, результаты измерений⁷⁷. «Эмпирическое» в аристотелевском смысле и «эмпирическое» в галилеевском смысле, — пишет Ю. Миттельштрасс, — две вещи настолько разные, что, кажется, не имеют друг с другом ничего общего: аристотелевская физика эмпирична, поскольку ее можно считать продолжением и «объективацией» понятийных сущностей, лежащих в общем до-теоретическом опыте, поэтому базисное значение структурно совпадает с обосновывающим; галилеевская физика эмпирична, поскольку подчиняет свои утверждения «объективным» опытам, коренящимся в техническом праксисе, поэтому базисное знание (в аристотелевском смысле) и обосновывающее знание отделяются друг от друга⁷⁸. Экспериментальный факт свидетельствует *вопреки* очевидностям естественного опыта.

Итак, апелляция к опыту, к свидетельству чувств сама по себе не помогает найти критерий природы «как таковой». Опытность, на которую опирается Аристотель, с той же непреклонностью являет мир в виде (в видах) целесообразных «природ» и самоцельного космоса, с какой экспериментальное искусство Нового времени открывает однородную природу в законосообразных связях возможных причин и действий. Физиологический опыт наводит мысль на иные идеи, чем естественнонаучный эксперимент. Переход от «ясного для нас» к «ясному по природе» вовсе не переход от «субъективного» к «объективному». «Ядос» не субъективен, но и не объективен, он определяет сущее не относительно субъектив-

ности познающего субъекта (вне *меня*, независимо от *меня*), а безотносительно, в себе, по отношению к себе. . . .

Мы помним, далее, что Ф. Бэкон не просто зовет повернуться к вещам и опираться на опыт, как будто сразу же ясно, что это значит. «Восстановление наук» он начинает не с опыта, а с построения *органонов*, метода. Критика «идолов» сопровождается *критикой опыта*. Аристотелевская физика представляется Бэкону неоправданной абсолютизацией особого, ограниченного, частного круга опыта, а именно опыта природы в свободном состоянии. Природа же, *знает* Бэкон, обнаруживается не только и даже не столько в естественных явлениях, сколько в искусственных, «стесненных» обстоятельствах. Тайны ее надо у нее выпытывать. Словом, Бэкон с самого начала, до всякого опыта уже некоторым образом *знает*, что такое природа, а потому и знает, как ее следует изучать и какая форма опыта будет ей адекватна. Опыт тогда тогда сможет наводить на мысль и приводить к знанию, когда будет специально организован и методически определен идеей искомого, идеей природы.

Но для идеи природы существенно также и то, что она должна доказать себя на опыте, «показаться на глаза». Единичная зримая фактичность опыта столь же конститутивна для идеи природы, сколь и его идеальная осмысленность. Стало быть, раскрывающий природу опыт представляет собой своего рода *герменевтический круг*, в контексте которого определяется смысл всех его элементов («эмпирия», «метод», «образ», «теория» и т. д.), и ни один из них не может быть выбран общим основанием сравнения двух кругов такого рода.

Между тем кое-что общее мы все же нашли, а именно сам названный круг. В античности и в Новое время круг этот развертывается по-разному, но необходимо развертывается, когда речь идет о природе. Интуиция природы, как бы она далее ни истолковывалась, всегда предполагает взаимопредопределение единичной фактичности и идеальной мыслимости, присутствия здесь и сейчас и свидетельства о том, что везде и всегда. Такое взаимообращение и взаимокритика фактического и всеобщего, зрения, устремленного к познанию, и мышления, устремленного к созерцанию, и образует каждый раз особую форму опыта, *форму умного арена*.

Эмпирия, элатог, эпистема, теория как моменты аристотелевского «органонов» радикально отличаются от натуральной истории, истинной индукции, познания общих форм действия «нового оргонона» или же от соответствующих моментов экспериментального метода познания. Аристотелевский органон адекватен разумению «фюсиса», а галилеевский — познанию природы, но она в самом деле соответствует друг другу как органы. И в том и в другом деле идет о способах взаимопревращения чувственного и интеллектуального, о способах формирования теоретического чувства и интеллектуального созерцания. Вот почему анализ типов теоретически целенаправленного опыта может вывести нас за рамки

культурологической компаративистики и открыть логико-философское измерение проблемы.

Попытаемся наметить несколько ведущих тем возможных исследований в этом направлении. Ясно, речь здесь не может идти о готовых концепциях, верно поставить вопросы уже будет удачей.

Первым делом следует присмотреться к «опытности» в самом элементарном, житейском, практическом смысле слова. Определенный опыт о сущем человек обретает, имея с этим сущим дело. Определенным образом вторгаясь в сущее и обращаясь с ним, человек вовлекает его в круг своего праяснения, благодаря чему сущее выступает ему навстречу и раскрывается тоже определенным образом. Однако никакая непосредственно утилитарная практическая деятельность не дает ни малейшего повода прозреть в ее опытности, в ее навыках, умениях, знаниях — опыт чего-то такого, как «природа вещей» или «сущее само по себе».

Строитель, к примеру, на деле узнает свойства древесины и металлов, камень и соединительных материалов, используемых им механизмов и учитываемых им естественных сил. Зная, от чего должны защищать стены и крыша дома, с чем должен бороться и справляться корпус корабля, он знает также и природу «в свободном состоянии». Крестьянин на опыте знает «природы» своих злаков, плодородных деревьев, животных, ветров, вод, почв, погод, сезонов... Несложно заметить, что античное понимание природы (неделимое внутреннее начало, определяющее рост, характер, нрав, способность некоего «существа»), равно как и античное понимание космоса (вечно воспроизводящийся порядок завершеного в себе целого), наводятся земледельческими «трудами и днями». Но именно только наводятся, только возможно.

Чтобы разобраться в этих деревенских интуициях, нужен, как мы знаем, другой опыт, опыт городских искусств-ремесел. А чтобы увидеть в этой древнейшей и повсеместно распространенной опытности земледельческого труда уникальный опыт «фюсис», нужен еще иной труд и иной опыт. Умельцу надо научиться видеть, а видимому — мыслить.

Ведь, разбираясь в интуициях практической опытности, следуя ее наведениям и стремясь довести ее до обобщения, частный («для нас») опыт до целостного опыта того, что есть само по себе, человек занят уже другим трудом, не трудом виноградаря или кораблестроителя. Он озабочен особой нуждой, озадачен странной — теоретической — задачей: осмыслить сущее само по себе, как оно есть наедине с собой. Здесь он опирается также на особую практику и особый опыт, благодаря которым впервые только и могут быть извлечены на свет теоретические интуиции, тающиеся во всяком жизненном опыте. В эпоху классической античности это практика искусства в узком смысле слова, художественный опыт, еще питающийся сакральными энергиями традиционного мифа, но уже эстетически отстраняющийся от него и внутренне преобразующий его путем глубокой художественной индивидуации.

В основе так называемой рационализации мифа, в основе античного теоретического мышления вообще лежит этот опыт эстетической индивидуации: опыт самоодвоящего, самоцельного бытия, всецело явленного формой. Только встав на точку зрения этого опыта и рассматривая жизненную опытность в свете являемой им идеи бытия, мы занимаем теоретическую позицию. Тогда становится ясно:

- 1) только образование — эстетически и интеллектуально — зрение может стать специфически наблюдательным, только оно может обратиться к практической опытности, чтобы преобразовать ее в опытность теоретическую, сделать ее, иными словами, опытным основанием теории;
- 2) мы не просто «доводим», обобщаем или осмысливаем практический опыт, а переосмысливаем его, преобразуем в опыт того, что не может быть предметом практического отношения; мы понимаем, что опыт «естественно сущего» не получается «естественно», а формируется в глубине культуры;
- 3) в повседневном опыте мы имеем дело не просто с практической опытностью, а с прошлой культурой, скажем, с миром земледельческих мифов и теогоний, и это объясняет первую — космогоническую — форму ранней физиологии.

Три очерченные сферы практической опытности — земледелие, ремесло и искусство — со всеми скрытыми в них культурными подтекстами определяют реальный опыт античной «фюсис»: его неделимая, сокровенная, насыщенная глухими интуициями цельность коренится в демонию почвенного мифа; формы его анализа, возможных категориальных раскрытий (скажем, схема четырех причин) исходит от ремесла; его идеальная перспектива, в которой он становится онтологически значимым опытом, задается эйдетическим (эстетическим) опытом бытия.

Всем известно также, что практическая опытность, оказавшаяся существенной для научного познания природы, весьма далека от какого бы то ни было натурализма. Это прежде всего опытность механиков, инженеров, фортификаторов, гидротехников, анатомов, ятрохимиков. Опыт-таки эта практическая опытность сама собой не превращается в теоретически значимый эксперимент.

Почему, в самом деле, техническое вообще считается относящимся к делу, когда речь идет о естественном? Отчего вдруг решили, что природа вещей сказывается не столько в природе, сколько в мастерских и лабораториях? Ясно, что «обращение к опыту» ничего здесь не объясняет. Речь может идти только о глубинном культурном преобразовании, о смене горизонтов и фундаментальных предпосылок. Иными словами, открытия природы происходит в глубине культуры, в глубине культуры формируются новые очевидности чувства и разума, новый опыт природы. И лишь на основании новой культурной интуиции природы технический, инженерный, изобретательский опыт может быть замечен и, так сказать, пущен в ход, преобразуясь в технику экспериментального исследования природы — метод,

адекватный — в этом заранее уверены — внутреннюю строение самой природы.

Не следует, однако, забывать, что этому предшествовали и возможность такую обусловили апофатические эксперименты с разумом Николая Кузанского, странствия в воображаемых мирах Дж. Бруно, скепсис М. Монтеня, методологический критицизм Ф. Бакона, экзистенциальное самосознание Б. Паскаля...

Мы не можем, стало быть, сопоставлять «фюсис» и «натуру» не только на основании некоей абстрактной, будто бы непосредственной чувственности или эмпирии, но также и на основании какой-либо жизненной или практической опытности, какой-либо *внекультурно* определенной практики. Соответствующий им практический опыт формируется в самом средоточии культуры. В античности таким *культурным* средоточием реального опыта «фюсис» был, как мы заметили, эстетический (эйдети́ческий) опыт совершенного произведения искусства. В Новое время этот — *именно этот* — топос, это функциональное место культуры занимает *эксперимент*. Поэтому культурологически корректно и философски продуктивно сопоставлять экспериментальное видение природы в Новое время не с зачаточными «элементами» экспериментальной деятельности в античности, а с равнозначной и равномошной «техნი́кой» эйдети́ческого видения, определявшей практикой античного искусства.

Но в каком смысле эти «опыты» вообще сопоставимы? Почему, собственно, мы утверждаем, что они занимают в обеих культурах аналогичное место, исполняют сходные функции? Выше ответ частично уже был дан, теперь мы его уточним.

Речь идет о способах преобразования практической опытности в теоретические целенаправленный опыт. Что значит «теоретически целенаправленный»? Это значит: опыт, имеющий в виду сущее само по себе, сущее поистине. Но откуда опыт получает это направление, как задается в культуре теоретическая установка, как складывается, определяется и обосновывается идея сущего самого по себе, идея бытия? Это вопрос о культурных истоках и началах философского мышления. Иначе говоря, герменевтический круг, в котором можно надеяться уловить культурный образ природы, разветвляется между двумя взаимопологающими началами: опытным началом философского мышления и философским началом-обоснованием этого изначального опыта.

В пределе здесь, в этом круге, формируется *идея бытия*. Относительно нее можно различить, во-первых, *логическую онтологию*, т. е. философию, поскольку она продумывает основания возможности такой идеи, во-вторых, *онтологическую метафизику*, в которой идея бытия устанавливается в качестве умоизмерительной очевидности, онтологического основания. В этом-то контексте и может впервые развернуться, в-третьих, *философская физика*, рассматривающая бытие-в-становлении, бытие-в-возможности, бытие-в-опыте, т. е. природу, можно было бы теперь сказать *одним словом*, если бы приведенные формулировки не звучали слишком

на античный лад, если бы новоязнейшая онтология природы не требовала бы закончить фразу примерно так: ... в этом-то контексте и может впервые развернуться экспериментально-теоретическая физика, рассматривающая бытие-в-объективном-представлении (в картине), бытие-в-эксперименте, т. е. природу *.

Как бы там ни было, теоретический горизонт, в котором практическая опытность впервые может быть преобразована в опыт самобытного или независимого от меня естественно сущего, обосновывается *идеей бытия*. Стягивая в одну точку «идейность» и «бытийность», этот горизонт содержит принцип связи чувственного и мысленного, т. е. принцип опыта, в котором нечто может стать предметом моего, так сказать, бескорыстного теоретического внимания. Здесь чувство и мысль совместно работают над уяснением и в каком-то смысле созданием этого странного феномена — «само по себе»: сущее должно *мыслиться* как нечто внемысленное, подобно чувственно данному, и одновременно быть вне.опущений, подобно мыслимому. Только в результате такой работы нечто может видиться и мыслиться мной как невидуемое и неощущаемое, ведущее самостоятельное бытие или предельно мне противопоставленное. Из чувств ближе всего к способности воспринимать нечто, не вмешиваясь в его бытие, зрение, почему оно и оказывается опорой мысли и на античном пути от видения «ввид» к теоретическому умоозрению идеи, и на пути экспериментального изобретения «аутопсии» вплоть до мысленного созерцания математических схем.

Так, поневоле упрощая и теряя на ходу важные различия, мы можем, подводя итог, сказать: интуиция природы как бытия-в-опыте формируется в этом сложном и неоднозначном движении между *разумным глазом* и *очами разума*, между ощутимостью и мыслимостью, между самим опытом и его идеей. Движение это отнюдь не одностороннее, оно остается кругом. Выход из опыта в теорию дополняется и опровергается выходом из теории в опыт. Так, собственно, опыт и приобретает. Ведь сама *идея бытия* парадоксальна: это идея чего-то такого, для чего недостаточно *бытия идеи*, для чего необходимо движение от идеи к опыту, от мыслимого к ощутимому, соответственно как бы от бытия к природе. Не просто в идею бытия, а в этой же внутренней, логической необходимой *несамостоятельности* — онтологическое основание природы. Только поэтому она так или иначе появляется на свет. Только поэтому и есть.

* Онтологические основания экспериментального естествознания и соответственно идеи природы в Новое время далеко не так ясны, как в античности, но, несомненно, также существуют. Неясность эта связана с одной специфической трудностью: присущей новоязнейшей идее бытия, — ее внутренней дуальностью. Бытие представляется здесь двояко и равно абсолютно: *объективно* («черный ящик», раскрываемый в «картинках») и *субъективно* (человеческий дух с потенцией бесконечного роста). Поэтому онтологические попытки философии социализируют либо в натурализм, либо в спиритуализм. Другим оборотом новоязнейшей онтологии является, конечно же, кантовский трансцендентализм.

Структура связей и движений между идеями и опытом, между умным зрением (эйдетическим образованным или инструментально вооруженным) и содержащим умом и образует тот общий культурный топос, который дает логическое и предметное основание нашему сопоставлению. Зная это место, мы можем надеяться, что не искадим картину случайной точкой зрения.

Эйдетический опыт, направленный к усмотрению самобытной «фосис», и *научный эксперимент*, посредством которого получают объективное знание о природе, определяются схожими делами, но действуют при этом совершенно разными методами, решают разные задачи и получают несопоставимые результаты. Покажем это на одном-двух примерах, чтобы увидеть, какие при этом получают образы природы.

Оба опыта стремятся нечто изолировать, обособить, отчетливо выделить. Но движутся при этом едва ли не в противоположные стороны.

Усилия экспериментального исследования — в «расчленениях, видоизменениях, движениях, добавлениях, отнятиях, перемещениях частей...»⁷⁸. Экспериментатор начинает с анатомизирования природы. Естественно сущее для него — смесь элементарных взаимодействий, затуманный клубок причинно-следственных связей, который надо методически распутать нить за нитью. Он добивается до «самой природы» вещей, когда расщепляет причины, разделяет смеси, изолирует в предельно искусственных условиях элементарные взаимодействия, когда, наконец, разделяет последнюю причинную связь и выделяет в чистом виде «беспричинное состояние»: тело, освобожденное как от внутренних, так и от внешних детерминаций, т. е. точка в пустоте. В этом предделе искусственность эксперимента доводится до того, что он вообще переходит в мир математических конструкций, становится мысленным. Лишь на основе такой предельной изоляции, разделения причин теоретик может теперь устанавливать закон элементарного «причинения», вводить реальные условия, предсказывать факты, которые можно проверять, объяснять известные явления и строить неизвестные машины.

Эйдетический опыт тоже изолирует. Но его усилия подобны фокусировке, наведению на резкость. Изолировать — значит здесь собирать, формировать, индивидуализировать, обособлять, сосредоточивать сущее в его собственной форме, в том, *чем* оно всегда уже было и что оно всегда уже есть. В текучей неопределенности существования разумный (образованный) глаз различает целенаправленное становление, он выявляет в становлении становящееся сущее, которое само по себе, естественно *самоопределяется*, *самообособляется* в мире. В предделе такого самоопределяющегося становления лежит то, что с самого начала делает сущее самим собой, само-бытым, «атомом» бытия (Arist. Cat. 5 За36), отделенным, следовательно, от другого «атома-существа» некоей пустотой небытия. В этом мысленном предделе (чистая

форма) естественное становление и опытное уразумение совпадают.

Как видим, и эксперимент, и эйдетический опыт завершаются в мысли. Иначе и не может быть, если дело идет о теоретическом, универсальном, всеобщем. Оба, стало быть, идеализируют, но и в этом отношении круто расходятся.

Экспериментальная идеализация универсализирует путем абстракции, путем мысленного доведения до предела того реального, практического абстрагирования, с которого начинается любой эксперимент. Абстрагирование, т. е. реальное устранение несущественных обстоятельств (помех) и извлечение на свет существенных связей, практически осуществляется экспериментатором, стремящимся придать идеальные качества своим инструментам и добиться идеальных условий эксперимента. Зная, что надо устранить и чем можно пренебречь, экспериментатор исходит из заранее данной идеи существенного, сущности (скажем, идеи механического действия). Он испытывает эту идею путем ее практического осуществления.

Идеализируя, доводя искусственные условия эксперимента до бесконечности, мы лишаем их качества искусственности, сделанности, полагаем их как бы естественными, объективными чертами некоей теоретической картины мира, априорно предполагаемой любым экспериментом. Вместе с тем в контексте экспериментального метода исследования эта картина мира и есть то, что испытывается, т. е. она одновременно является лишь теоретической абстракцией реальности, фундаментальной исследовательской гипотезой.

Принципиально гипотетический характер картины природы, тождество искусственного (созданная конструкция, выдуманная гипотеза) и естественного (априорная, независимая от человека картина) составляют смысл *объективности* научного знания. Объективность не внутреннее свойство природы и не природожденное свойство человеческого мышления, это характеристика связующего их средоточия, равно отстраненного как от субъекта, так и от природы в себе. В природе самой по себе, в ее непосредственной феноменальности нельзя высмотреть ничего разумного. Человек должен сделать разумный инструмент, построить некую разумную вещь, нечто одновременно разумное и природоподобное — и только тогда, «скажем» эту вещь, в искусственных (разумных) условиях эксперимента сама природа может открыться как нечто разумное. В эксперименте мы, стало быть, рассматриваем и изучаем природу не «в себе», а «как если бы»: как если бы она была, например, механической. История физики Нового времени показывает, как природа раскрывается в совокупности таких ее универсальных представлений, абстрактных сечений, как механический мир, электромагнитный, релятивистский, квантовый...

Природа, адекватная экспериментальному методу исследования, определяется, стало быть, по меньшей мере двояко: *объективно* (через сущностное представление, теоретическую абстрак-

цию) и реально, как некое бытие, остающееся за рамками ее универсальных теоретико-картинных представлений, — бытие, даже практически, в эксперименте вытесняемое за эти рамки, и чем более вытесняемое, тем более дающее о себе знать.

Эйдетический опыт идеализирует, напротив, путем предельного конкретизирования. Все неопределенное, могущее быть больше или меньше, так или иначе, все «приключающееся» с некоей природой, все возможности ее изменения и движения собираются и как бы вбираются в простую и единственную форму завершеного в себе, не могущего уже быть иным безотносительно бытия. Переходя к этой идеальной форме, к мыслимому (мысленно созерцаемому) эйдосу, мы не проникаем к некоей абстрактной сущности, скрывающейся за явлениями. Напротив, в эйдосе все возможные «явления» доведены до предельной явности, до единственной, идеально отчетливой явности самого бытия. Идеализируя, эйдетическая мысль упирается прямо в бытие. Поэтому мы имеем здесь дело не с объективной физической теорией, а с умоизобразительной онтологией.

Эйдетическая идеализация следует путем самой «фюсис», путем ее реального становления, тем самым путем, каким «фюсис» движется к самой себе. Доводя мысленно становление до предела, мы получаем, разумеется, не абстракцию, а предельную «зрелость», «спелость», полноту бытия. Вот почему именно в этой идеальной форме всякая «природа» имеет как бы собственное понятие о себе, внутреннюю идею своего бытия или само бытие как внутреннюю идею своего становления. «Фюсис» в этом смысле — никоим образом не объект, определенный как знание по отношению к познающему субъекту (скорее уж она сама есть «субъект»), и идея ее бытия не может быть названа объективным знанием о ней. Не потому, разумеется, что она субъективна, а потому, что она соответствует иной идее истинности, вообще не предполагающей новоевропейского разделения на субъект и объект.

Еще один момент. В эйдосе, в форме завершеного, полного бытия, вобравшей в себя все возможные частные изъятия и отношения, любое сущее мыслится безотносительно. Идеальная, только умом и в уме достижимая цель эйдетического опыта — мысленное созерцание сущего в его неделимой неприкосновенности и самодовлеющей обособенности, исключающих возможность какого бы то ни было вмешательства в него. Античная физиология не потому умоизобразительна, что еще не умели экспериментировать или пренебрегали опытом (более прилежных натуралистов, чем греки, начиная с Гомера, трудно вообразить), а потому, что ее теоретическая цель вообще не могла быть достигнута путем эксперимента. Описанная выше абстрагирующая экспериментальная изоляция показала бы греческому мыслителю странным расформированием космоса и сущего в ничто. Греческая физика не просто не экспериментальна, она — по идее, по сути своей — антиэкспериментальна, хотя именно поэтому весьма наблюдательна⁹⁰.

Точно так же естествоиспытание Нового времени не могло получить научное знание ни только умоизобразительно, ни только в наблюдениях. Эксперимент направляет *против* непосредственной эмпирии. Знание о природе, которое мы получаем с помощью эксперимента и далее в теории, есть знание о пределах возможного вмешательства, вторжения в естественное сущее. Фундаментальные принципы физической теории, например принципы сохранения, могут быть сформулированы как принципы запрета.

Разбор своеобразных черт, определяющих форму и целенаправленность культурного опыта природы, можно было бы продолжить, но замысел его и направление, видимо, уже понятны. Отмечу в заключение лишь еще одно важное для нашей темы обстоятельство, которое мы могли упустить, глядя вглубь в идеальные горизонты.

И античная «фюсис», и новоевропейская «натура» таят в себе еще иной смысл бытия — его несводимость к мысли, нетеоретичность, сокровенность. Природа — это не только *еще* не понятие бытия, но и бытие, поскольку оно вообще ускользает от понятия. В этом смысле природа определяется как нечто среднее, промежуточное между понятием и непонятием, формой и бесформенным, между теоретической картиной и неведомым бытием, наполняющим каждую blankу. Именно парадоксы бытия делают природу — бытие-в-движении, бытие-в-представлении, т. е. бытие-вне-бытия, — неустранимой реальностью, будь это подлунный мир, стоящий в аристотелевском мире *наряду* с надлунным — умным — миром, или же бесконечно конкретная реальность, по отношению к которой всякий теоретический мир лишь односторонняя абстракция.

Присмотримся к этой странности повнимательней.

«Природа», — помним мы слова Гераклита, — любит скрываться». «В природе, — на свой лад творит ему Гегель, — единство понятия прячется»⁹¹. Неудовольствие понятием означает, что природа всегда уже как-то связана с понятием и вместе с тем ему не поддается. Бессвязная материя — еще не природа, но умный космос или теоретическая картина — уже не природа. По отношению к хаосу «фюсис», например, уже нечто организованное, оформленное, определенное, уже некий микрокосмос; но по отношению к собственной форме-цели (или весь мир физически сущего по отношению к идеальному порядку космоса) — нечто до хаотичности изменчивое, многоликое, случайное. Вот почему попытки понять эту *неделимую конкретность* как бы мигнут ее, расщепляют на противоположные определения, из которых ее нельзя попросту снова сложить.

Мы видели, как Аристотель в одной только главе «Физики» несколько раз проходит этот магический круг понятия-непонятия. Если определить «фюсис» как то, *из чего* становится нечто, как материю, мы попадаем в не-что, в аморфное, само по себе неспособное двигаться. Если определять «фюсис» как *форму*, мы получаем уже ставшее «что», уже сущее, не нуждающееся

в становлении. Остановиться определяющим вниманием на самом становлении тоже нельзя. Словом, четыре аристотелевские причины — это четыре пути, приводящие к другому, чем «фюсис», выводящие из нее, а как они объединяются в «фюсис» — неведомо.

Более того. Отношения между миром физически сущего и единым космосом до крайности осложняются еще и тем, что каждая «фюсис», понимаясь сообразно своей собственной форме-цели как самобытный, самостоятельный индивид, своеобразный атом бытия, как становящийся микрокосм, вместе с тем сообразно своей космической цели понимается как утварь в космическом хозяйстве или орган космического организма, определяемый своим местом и названием в едином порядке космоса. Это противоречие сказывается, в частности, у Аристотеля в том, что, с одной стороны, «фюсис» определяется как начало движения, *внутренне присущее* каждому движущемуся самому по себе, а с другой стороны, когда речь заходит о космосе, выясняется, что всякое движение в мире исходит от первого двигателя, *внешнего* по отношению ко всем «природам», как если бы существовала только одна природа, природа космоса.

Смысл *неустранимой бытийности* физически сущего — в этой неразрешимой *загадочности* «фюсиса», построенной на рубежах и средостениях, скрывающей своей видимой простотой невидимое противоборство хаоса и космоса, микрокосма и макрокосма, возможности стать и возможности не состояться...

Интуиции новоевропейской культуры наполняют открытую в ней природу не меньшей загадочностью. Она исполняет аналогичную роль посредника. Природа — это место, в котором скрепляются резко расходящиеся пути: математической физики и натуралистического описания, технического преобразования и натуралистического умознания, науки и искусства. Отчасти мы уже говорили об этом во вступлении к работе, поэтому не станем повторяться. Но на всех путях мы сталкиваемся со схожими странностями, показывающими, как скрывается и ускользает от понятия природа новоевропейской культуры.

Вот несколько таких странностей.

Во-первых, природа совмещает в себе полную *однородность* и бесконечную *разнородность*. В ней все родственно всему и ничто не похоже на другое. Подводя итоги своим многолетним размышлениям, Лейбниц с простотой мудреца заметил в письме королеве Софии-Шарлотте (8 мая 1704 г.), что вся его философия основывается «на таких тривиальных истинах, как сентенция итальянского театра „у других все так же, как у нас“ и фраза Тассо „che per variar natura è bella“ *». «На первый взгляд оба положения противоречат друг другу, но их следует примирить», — поясняет Лейбниц, — имея в виду в первом случае сущность вещей, а во втором — способы и внешние проявления»⁸². Однако в природе сущность и существование — одно.

Во-вторых, странность, которая в XVII в. привлекала внимание Б. Паскаля, а в конце XVIII—начале XIX в. питала художественные и философские интуиции романтизма. Природа — это темное совмещение *конечного* и *бесконечного*. Со всеми своими бесконечностями природа всегда присутствует в любом своем произведении *целиком*, и каждое конечное существо природы всячески теряется в бесконечности, оно как бы страдает бесконечностью. Конечное существо имеет здесь место не в завершенном порядке космоса, а в бесконечном ряду однородного. Оно представляет собой узел бесконечных связей с окружающим, результат совпадения бесчисленных случайных обстоятельств, момент бесконечного развития, модификацию бесконечного полиморфизма. ... Бесконечности эти неопределенны, без начала и конца и держатся единственно только тем конечным, отрицая которое существуют. Природа скрывает в этой неопределенной бесконечности свои концы и начала, теряется и прячется в этой неизвестности. Она всегда остается чем-то средним между гладким камнем добытого знания и океаном неведомого.

В-третьих, природа все связывает причинно и целесообразно, но сама не определяется ни целью, ни причиной. Сама по себе она *беспричинна* и *бесцельна*⁸³. Целесолагание, целенаправленная деятельность — прерогатива человека, человеческой практики. С точки зрения техники природа представляет совокупностью средств — орудий, сил, энергетических ресурсов. Все в природе оказывается материалом, арсеналом, а форма, цель, осуществление — все субъектное — сосредоточивается в человеческой деятельности. С другой стороны, человек со всем своим миром только ветвь на древе естественной эволюции, в нем действует все то же полунстинстингивное усилие творческой эволюции, которое всплывая прокладывает себе путь сквозь многообразие живых форм к неведомой цели. ...⁸⁴

* * *

Очевидно, что выводы, которые я пытался формулировать, сразу же вводят в новые и, может быть, наиболее серьезные проблемы. Обсуждать их здесь уже неуместно. Однако и замисел, и путь нашего сопоставления, и перспективы дальнейших исследований полностью утратят смысла, если в итоге останется неясной одна из ведущих регулятивных идей работы. Попытаюсь сформулировать ее со всей возможной определенностью.

Нельзя ответить на вопрос «что такое природа?» путем усредняющего обобщения различных типов ее понимания в истории культуры. Такая абстракция пуста. Мы можем сопоставлять эти понимания, сводить их на общую почву и наблюдать, как каждое из них отчетливее и глубже самоопределяется перед лицом другого. *Сопоставление приводит не к отвлеченно общему пониманию и не к выбору одного из них в качестве правильного, а к уснению и угадыванию каждого из них.*

* Природа прекрасна разнообразием (ит.).

Возможность такого типологического сопоставления основывается, замечали мы, на аналогии неких культурных «топосов», на сходстве, добавим теперь, неких конститутивных для культуры *вопросов*. Ответы могут быть совершенно разными, но они находятся в со-ответствии друг другу, поскольку отвечают на сходные вопросы. И если все же создается впечатление, будто такие выражения, как «бытие-в-опыте», «бытие-в-движении», «бытие-в-возможности», именуют нечто общее, дают общую онтологическую формулу для понимания природы, то только потому, что мы забываем о радикальной вопроисительности для человека *самого бытия*, о возможности по-разному мыслить бытие. Собственно, определенный ответ на вопрос о бытии и создает определенную культуру — не результат ответа, а само *ответствование*, постоянно воспроизводящее познавательный, творящий вопрос.

Теперь, если уж мы коснулись таких материй, придется высказать без особых разъяснений и обоснований ряд рискованных утверждений, чтобы подойти к началу начал. Мы должны, наконец, сказать, зачем все это. Что, собственно, всерьез нас занимает? Не надумана ли наша проблема? Что в нынешней ситуации делает подобного рода исследование не только возможным, но и в известной мере необходимым?

Я полагаю, что люди в любой момент истории существуют полноценно, а не в качестве смиренной ступеньки на пути к нам с вами. Культура — это и есть форма реального самоопределения человека в горизонте абсолютной полноценности его бытия: в горизонте абсолютной полноты разума, сознания, переживания, действия — бытия. Поэтому история не только цепь переходящих и преходящих этапов и времен, но и актуальная связь культур, непреходящих по своему собственному, особому смыслу, значению, опыту. Способы производства уходят в прошлое, культуры же остаются навсегда как полноценные и потому общезначимые опыты бытия человека.

Основной парадокс культуры в том, что она есть особая форма абсолютного, своего рода монада. Ее горизонт — абсолютное — есть в то же время граница, предел, определяющий иной возможный горизонт, возможность иной культуры, иной индивидуации абсолютного. Это парадоксальное тождество *горизонта* (посторонности культуре друг для друга) и *предела*, границы (их сопредельности, пограничности) — важнейшее для понятия культуры. Ясно, что иная культура, *абсолютно* иной опыт бытия лежит как бы за горизонтом. Но ведь именно предельными, «горизонтными» идеями культура впервые определяется как культура, как нечто навсегда и для всех значимое. Точнее будет даже сказать, что именно горизонт абсолютного и делает цивилизацию культурой. Культура есть только на *горизонте* абсолютного, т. е. там, где сходятся, пересекаются горизонты. Этим схождением к *общему горизонту предельных вопросов* — усилением и стремлением

этого схождения — культуры сходны друг с другом. В ответах они расходятся⁸⁵.

Именно современное состояние европейской культуры делает вообще мыслимым, исследовательски возможным и культурно насущным, в частности, и сопоставление таких предельных, «горизонтных» идей, как античная «фюсис» и новоевропейская «натура».

То, что было до сих пор *естественным горизонтом* — внешне-исторической, внекультурной природой, что внутренне осмысливало объективирующий характер классической науки, фундаментальную роль в ней математической физики, натурфилософский и гносеологический уклон классической философии, технический по преимуществу характер европейской цивилизации, отчетливое разделение естественнонаучной и гуманитарной сфер культуры, — интуитивная идея природы, коренящаяся в еще более сокровенной идее бытия, — эта идея начинает сегодня ощущаться не как *горизонт*, а как *предела*. Симптомы этого заметны повсюду⁸⁶. Из-за всеобщего, казалось бы, горизонта — природы — встает неведомая реальность. Ее молчаливое присутствие сказывается в том, что именно естественное (метафизически обычное) утрачивает свою естественность, пробуждает сомнение, недоумение, вопросы. В пространстве этой фундаментальной вопроисительности перед нами всплывают и наполняются равной реальностью иные — бывшие и будущие — ответы, иные «природы», иные «бытия». Мы *можем* их заметить, более того — уклониться от них, вернуться в обжитой дом уже нельзя.

Неясная еще самой себе озадаченность обращает философское внимание к иным культурам, к феномену культуры вообще. Он выходит из контекста классической европейской образованности и обретает странную, нешуточную реальность. Вместе с тем уясняется и смысл встающего вопроса.

Автор надеется, что предпринятое сопоставление сделает осязаемым эту фундаментальную вопроисительность и определит ее содержание. Речь идет вовсе не об удовлетворении познавательного или историко-культурного любопытства. Дело не в постановке очередных вопросов. Нужно суметь услышать некий вопрос, обращенный к нам, вопрос, под который стоим мы сами в определенности нашего культурного бытия.

К чему все же я клоню, какие открытия предполагаю? Попробую под конец наметить несколько опорных интуиций, только интуиций. . .

Прежде всего следует выйти за рамки формальной компаративистики и внимательнее всмотреться в реальные взаимоотношения, связывающие два изученных нами опыта природы. Как вообще возможно это взаимоотношение «природ», их внутренняя встреча? Думаю, мы убедились, что древнегреческая «фюсис» и новоевропейская «натура» не просто «мнения», «учения» о некой общей реальности. Речь идет об актуальном опыте, о конкретной форме восприятия реальности, более того — об актуальных фор-

мах бытия самой реальности: о целокупном Космосе античности, который существовал с тою же степенью реальности, с какой для нас все еще существует бесконечная во времени и пространстве Природа. Речь идет о двух реальностях, занимающих «все место», стало быть, реально исключаящих друг друга, несоместимых.

Разные, одинаково самобытные, существующие «на деле» и раскрываемые в реальном опыте миры должны быть каким-то образом со-поставлены. Где и как, если они занимают все место? Кем, если мы естественно принадлежим своему миру, который склонны рассматривать в естественном свете своего разума, как единственно возможным?

Ближайшую логическую подсказку для решения подобных парадоксов можно найти, например, в принципе дополнительности Н. Бора. Видимо, его философские импликации далеко еще не исчерпаны.

Две исключающие друг друга реальности, два реализованных и взаимно не совместимых опыта могут быть поняты как дополнительные друг к другу формы актуализации реальности, которая «сама по себе» должна быть в таком случае осмыслена как реальность-потенция (вспомним «бытие-возможное» Н. Кузанского). Субъект античной культуры, могли бы мы сказать, актуализует, выводит на свет «аппаратом» своего культурного (образованного) восприятия фюсис-реализацию возможного бытия, а субъект новоевропейской культуры с помощью своих инструментов — его натур-реализацию. Бытие же само по себе будет мыслиться апофатически, как то, что заключает в себе возможности актуально определиться в качестве того или иного естества, но не сводится ни к одному из них.

Разумеется, в столь метафизическом контексте сказанное звучит едва ли не метафизически, хотя возникши в математической физике принцип дополнительности, безусловно, является одним из симптомов намечающегося глубинного поворота. Когда мы говорим, что из-за горизонта «природы» всплывает иной образ естественного, перед нами не две экспериментальные ситуации, а два мира, два самосознания, два *смысла бытия*. Отношение дополнительности доводится здесь до предела, заостряется до взаимоотношения онтологически различных субъектов. Мы стоим перед необходимостью изменить саму идею мыслящего субъекта.

Используя опять-таки известную метафору Н. Бора, можно сказать, что субъект, прошедший школу мышления в ситуациях дополнительности, научается сознавать себя не зрителем мировой драмы, а ее участником, ее персонажем наряду с другими возможными персонажами, несущими в себе равномошную онтологическую содержательность. Их взаимоотношения — т. е. сама драма — становятся логически конститутивными. Теоретически мыслить не может значить теперь — развешивать отстраненную от субъекта идеальную объективную картину мира. Необходимо включить сам акт разума в состав мыслимого мира. Мыслящий (теоретически) субъект, совпадавший с границами своего

идеального мира⁸⁷, встречается на этих границах с другим субъектом, другим опытом актуализации бытия-возможности в естественный мир. «Локальный» мир-субъект ограничивается другим миром-субъектом. Они станыты в одну точку единым вопросом: что значит быть, что значит мыслить бытие? Этот совместный вопрос имеет в виду бытие как «подлежащее», как общую тему эпохального спора культур, всемирно-исторического спора, в котором репликами — вопросами и ответами — являются уже не только мысли, идеи, системы, мировоззрения, а реальные «естествования» бытия. Правда, в средоточии творящего вопроса они свертываются в «семенные логосы» собственных замыслов, в логические формы смысла, идеи, принципа. . .⁸⁸

Речь идет, следовательно, о глубинном и ускользающе тонком логико-онтологическом повороте, трудность которого усугублена тем, что европейская мысль традиционно строила «первую философию» как обоснование «второй», строила, иначе говоря, онтологию как метафизику, мыслила о бытии в горизонте естества.

В основном тексте мы не упускали случая заметить, что природа таит в себе отсвет бытия-возможности. Но прямо и явно природа *есть*, уже *есть*, прежде всего *есть*: *есть естественно*. Именно она наводит мысль на бытие. Естественно сущее *есть* то в мире, что несет в себе смысл бытия как непосредственно наличного присутствия. Если, к примеру, фюсис-естество понимается как бытие-становления, само бытие будет мыслиться лишь как окончательно ставшее, как идеальная форма завершенности физического становления. Если, иными словами, природа понимается как потенция бытия, само бытие мыслится как осуществленная природа. Можно видеть истину естественно сущего в сверхъестественном, потустороннем, в духе или мысли, но, поскольку сама истина мыслится онтологично, как то, что первично *есть*, как *истина*, она мыслится в горизонте «естества». Определяя смысл естественности мира, обосновывая эту естественность или «физичность» мира, онтология получает определенность мета-физики, т. е. «физики» некоего потустороннего, интеллигибельного мира.

Такая метафизически заворачивающая оглядка на естество, неприметная натурализация онтологий неизбежна, если мы остаемся в горизонте *единственного мира*, единственного смысла естественности. В метафизически естественном и потому единственном мире историчность человеческого существования оказывается чем-то в принципе вторичным. История отбрасывается на периферию и затем осмысливается из некоего метафизически снимающего ее центра, определенность культуры выветривается и превращается в случайную, обусловленную обстоятельствами ограниченную форму общей и единой человеческой «природы».

Но возможно ли вообще понять культуру и историю вне какого бы то ни было естественно-метафизического горизонта, в их онтологической первичности? Возможно ли осмыслить мир во всей его естественности и абсолютности как *особое событие бытия*, как образующую *историческую эпоху* форму естествова-

ния бытия, иными словами, как мир культуры? Во всяком случае лишь поместив природу в контекст так понимаемой культуры, мы создаем условия, допускающие построение онтологии, которая могла бы избежать метафизикализации.

Мы яснее представим себе суть намечающегося поворота, если обратим внимание на иной культурный образ природы, на природу не физиологов и естествоиспытателей, а поэтов и художников. Более того. Что если попробовать понять и физиологическую космологию античности, и даже экспериментальное естествознание как формы искусства? ⁸⁹ Можно ли это сделать без раздражающей эксплуатации метафора? Тут, конечно, надо было бы заняться уточнением самого понятия искусства, но нам достаточно будет одного основополагающего предположения: творческий источник искусства — в остроте первичной восприимчивости ⁹⁰. Художник творит, поскольку впервые отвергает, раскрывает сущее в средоточии его бытия ⁹¹. В первородной чистоте созидющей художника восприимчивости проступает — красками, звуками, формами — сама первородная природа.

... Задев струну, положив мазок или нанеся черту в пустом пространстве холста, произнес слово, — художник следует затем за контурами бытия, проступающими под его рукой, взором, слухом, — неведомого бытия, которое, собственно, и вызывает творческое внимание художника, пробуждает его, формирует, извлекает. Это сотрудничество, эта взаимотворящая симпатия автора и бытия, являемого его вниманием, этот сокровенный диалог и запечатлены в произведении. Создан мир бытийного соучастия, в котором автор присутствует с естественностью природного вещества, а вещь заключает в себе личностную энергию автора (авторства), как каменный уголь — энергию Солнца.

Природу нельзя ни просто выдумать, ни только высмотреть. Она проступает, вызывается к бытию созидющим вниманием, ею же и пробужденным. Формы естественного самораскрытия бытия входят в формы творческой восприимчивости: чуткого воображения, прощательной фантазии, изобретательного внимания, вдумчивой выдумки. Античный Космос как произведение эйдетического ума являет собой целокупность сущего, изведенную на свет мыслящим вниманием, но столь же он являет собой и сам античный ум, и нечто большее, некую загадку, некоего скрывающегося оппонента и собеседника... Бесконечная Природа — произведение познающего ума — актуализована в бытии-возможности экспериментирующей деятельностью научного мышления Нового времени. Она сама существует как некая лаборатория, как нечто исследующее само себя и укрывающееся от единства теоретического понятия в неисследимой самобытности иного...

Так идея произведения подсказывает нам, что Космос и Природа всегда уже сокровенно обращены друг к другу, внутренние сообщения друг другу. Здесь важно отметить еще одну, последнюю черту.

В истоке произведения лежит некий акт начинания, инициации, обращения в мир из небытия: из хаоса, из ничто, из субъэктивности. Вначале изрекается творящее слово, остающееся творящим пока пребывает в начале, при начале, пока сохраняет восприимчивость, слышит вопрос того, что осталось несказанным, предвосхищает ответ со стороны другого возможного слова. Именно возвращение к изначальному творящему слову и происходит там, где естественный горизонт начинает ощущаться искусственным пределом. Творящие слова произносятся в начале и здесь — в начале — слышат друг друга.

Другое, с чем имеет дело художник, — не косный материал, а то, «что всякой косности косней»: равноличный другой. Произведение это место сотворческого восприятия, в нем подразумевается и как бы запечатывается в художественную ткань соавтор.

Что, в самом деле, образует тайну художественного произведения, что в нем загадано? Да просто то, кому оно обращено, как возможный соавтор. Нельзя воспринять произведение искусства, не приняв в себя его творческую энергию, созидющую меня как соавтора, не создав, иными словами, ответное произведение «на том же месте». Почему природа любит скрываться? Потому что в ее глубинах таится возможность иного естествования бытия, иная форма творческой восприимчивости, творящей мир, по-иному абсолютный или абсолютно иной.

Так умное лицо античного Космоса или творящего божественного Слова вновь проступают для меня в картине Природы, когда Я — познающий субъект — сам включаюсь в эту «картину», а природа вновь замыкает свои бесконечности в форму космоса, сосредоточивающегося в своем начале. Они обращены друг к другу в начале, где мир рождается впервые.

Примечания

¹ После лекций А. Уайтхеда «Понятие природы», носящих логико-философский характер, и классического исследования Р. Коллинзвуда «Идея природы» я смог бы назвать только книгу Р. Ленобля «Очерк истории идеи природы» и диссертацию Б. Токанна «Идея природы во Франции во второй половине XVII в.» (*Whitehead A. The concept of nature.* Cambridge, 1920; *Collingwood R. The idea of nature.* Oxford, 1945; *Lenoble R. Esquisse d'une histoire de l'idée de nature.* P., 1969; *Tocanne B. L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle.* In 2 t. Lille, 1978). Из филологических работ следует, разумеется, упомянуть книгу А. Пеллиса «Natura. Семантическое и историческое исследование латинского слова» (*Pellier A. Natura: Étude sémantique et historique du mot latin.* P., 1968). Филологи-классики со свойственной им дотошностью во всех деталях изучили смысл и историю греческого слова φύσις (часть этих исследований мы обсудим в третьей части работы), однако, если не считать книги Коллинзвуда, никто не задавался вопросом о соотношении двух понятий: древнегреческой «φύσις» и новонемецкой «натура». Из натурфилософских сочинений, имеющих значение также и для исторического исследования идеи природы, упомянем следующие: *Hartmann N. Philosophie der Natur.* B., 1950; *Ehrlich W. Grundlinien einer Naturphilosophie.* Tübingen, 1960; *Melsen A. The philosophy of nature.* Pittsburg, 1954.

² «Природа», — замечает А. Уайтхед, — это то, что мы наблюдаем в восприятии с помощью чувств. С помощью такого чувственного восприятия нам становится известным нечто, что не есть мысль и что не независимо от мысли. Существо природы быть независимой от мысли и значит в основе своей натуралистично. Это означает, что природу можно понимать как замкнутую систему, внутреннее отношения которой не требуют выражения того факта, что она имеет тело. . . Мы можем мыслить о природе, не мысля о самом мышлении» (*Whitehead A. Op. cit.* P. 3).

³ Философы продумают идею внемыслимого, идею сущего в себе вне отношения к мысли можно только в тех логических парадоксах, которые связаны с проблемой тождества бытия и мышления. См.: *Виблер В. С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога.* М., 1975. С. 75—78; *Добролюбова А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии.* М., 1986. С. 235—237.

⁴ *Спиноза Б. Этика.* Предисл. к III ч. // Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 455.

⁵ Цит. по изд.: *Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 514, 541.*

⁶ *Pascal B. Œuvres complètes.* P., 1954. P. 1105 (гл. 84).

⁷ *Азутин А. В. История науки и критика исторического разума: Тез. докл. на XVI Междунар. филос. конгр. в г. Дюссельдорфе // Тр. XVI Междунар. филос. конгр. Дюссельдорф, 1979.*

⁸ В XVII в., в эпоху философского самоопределения научного разума, история и историческое знание противопоставлялись научному как знание о единичном знанию об общих законах «Historia significat singula, notitia» определяет словарь Гокленуса. См.: *Goclenius R. Lexicon philosophicum.* Frankfurt a. M., 1813. P. 628. Но уже в XVIII в. понятие единичного было осмыслено как философско-логическая проблема. См.: *Штем Г. История как проблема логики: Крит. и методол. исслед. Ч. 1. Материалы.* М., 1916. С. 257—302.

⁹ В этом мне видится философское и культурологическое значение трудов М. М. Бахтина. В сфере собственно философской логики, существенно связанной с историко-научными исследованиями, к взглядам, близким М. М. Бахтину, независимо пришел В. С. Библер. В ряде докладов, прочитанных им в Институте психологии АПН СССР в декабре 1983 г., а также в подготовленной им к печати работе, посвященной творчеству М. М. Бахтина, с которой автор любезно разрешил мне ознакомиться, В. С. Библер подробно показывает, как в творчестве М. М. Бахтина намечаются контуры «логики гуманитарного мышления», т. е. происходит фундаментальная гуманитаризация самой идеи разума. См. также кн.: *Heisenberg W. Der Teil und das Ganze: Gespräche im Umkreis der Atomphysik.* München, 1974. Главы из этой книги переведены на русский язык в реферативном сб. ИНИОН АН СССР «Проблема объекта в современной науке» (М., 1980). См., далее, наш обзор «Научное познание и философское осмысление», опубликованный в этом же сборнике (с. 256—286). Упомяну в этой связи также следующие работы: *Weizsäcker C. F., von Die Einheit der Natur.* München, 1971; *Hübner K. Kritik der wissenschaftlichen Vernunft.* Freiburg i. Br., 1978; *Idem. Der systematische Zusammenhang von Natur- und Geschichtswissenschaften // Tijdschr. filos. Leuven; Utrecht, 1978. Jg. 40. N. 2. S. 183—201; Der Wissenschaftsbegriff: Historische und systematische Untersuchungen: Vortr. und Diskus. Melsenheim a. Gl., 1970.*

¹⁰ Взагляды изменялись с тех пор, как П. Дюгем в своем капитальном труде (*Duhem P. Le système du monde: In 40 vol. P., 1913—1959*) показал, что в наблюдениях, недостатка в которых никогда не было, важно, какого рода «факты» ожидают увидеть, и что с изменением этих ожиданий меняется само содержание наблюдений. «Природу, — замечает по этому поводу Ленобль, — всегда наблюдают, только она не всегда была той же» (*Lenoble R. Op. cit.* P. 29).

¹¹ *Picavet. Essais de philosophie et de théologie médiévale: P., 1913. P. 344; Gilson E. Index scolastico-cartésien. P., 1912; Idem. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P., 1930. Жильсон, впрочем, полагает, что Декарт осознавал только богословски-метафизическим оправданием своей физики. Хороший обзор источников на эту тему см. в кн.: *Koyré A. Descartes and the Scholastic.* Bonn, 1923.*

¹² *Pascal B. Op. cit.* («De l'esprit géométrique»). P. 599—600. Это общее убеждение Пор-Рояля сформулировал А. Арно в письме к М. Мерсенпу, которое составил «Четвертое возражение на «Метафизические размышления» Декарта. Сам Мерсенн пишет в одном письме: «... картезианство — и фактически, и по замыслу — обнаруживает тесное родство с августицизмом. . . Чем более кто-либо будет посвящен в учение св. Августина, тем более он окажется в состоянии постигнуть философию Декарта». Цит. по кн.: *Koyré A. Op. cit.* P. 171. См. также р. 89—70, 171—172. См. также: *Laberthonnière P. Études sur Descartes. P., 1935. T. 2. P. 313—316. (Descartes et origine chrétienne de la physique cartésienne).*

¹³ *Couchoud P. Benoit de Spinoza. P., 1902. P. 164; Freudenthal I. Spinoza, sein Leben und seine Lehre. Leipzig, 1899. Bd. 1. S. 113, 330.*

¹⁴ См. примеч. 25 к части I.

¹⁵ *Maler A.-L. Die Vorläufer Galileos im XVI Jahrhundert.* Roma, 1949; *Drake S. Galileo at Work.* Chicago, 1978; *Wallace W. Prelude to Galileo // Boston. studies in the philosophy of science. N. Y., 1981. Vol. 62; Koyré A. Études Galiléennes. Vol. I. A l'aube de la science classique. P. 1939.*

¹⁶ *Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1906. Bd. 1. S. 134—141; Kearney H. Science and change, 1500—1700.* N. Y.; Toronto, 1971. P. 78.

¹⁷ *Bywater J. Four centuries of Greek learning in England.* Oxford, 1919. P. 78.

¹⁸ См. обсуждение вопроса и литературу в кн.: *Азутин А. В. История принципов физического эксперимента: От античности до XVII в. М., 1976. С. 235—238, 289—290.*

¹⁹ «Мне не приходится в голову, — писал Лейбниц Штурму, — употреблять слово субстанция в каком-нибудь ином смысле, кроме древнего. Скорее, в этом отношении я вновь схожусь с Платоном и Аристотелем, даже со схоластичками. . . и этого понятия совершенно достаточно, чтобы восстановить

дренной и, по моему мнению, истинную философию» (цит. по кн.: *Филлер К. История новой философии. Т. 3. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 359*).

В письме Якову Томазио, своему учителю, от 26.IX 1668 г. Лейбниц говорит: «Еще Рей. . . достаточно показал, что неясности Аристотеля происходят от схоластического дыма и что сам Аристотель удивительно согласуется с Галлеем, Бэконом, Гассенди, Гоббсом, Декартом и Диджи. . .» (*Leibniz G. W. Die philosophische Schriften. B., 1875—1890. Bd. 1. S. 10*).

²⁹ Это важно и еще далеко не оцененную по достоинству идею ясно и точно выражает В. И. Вернадский: «Великие создания философского мышления, — писал он в «Очерках по истории современного научного мировоззрения», — в основу которых положены лекции, читанные в Московском университете в 1902—1903 гг., — никогда не теряют своего значения. Рост философской мысли, исходя из положений старых систем и развивая их, в то же время как бы раскрывает в них новые и глубокие стороны, новые проявления бесконечного. Старые философские системы, системы Платона, Аристотеля или Плотина. . . — системы, не имеющие прямых сторонников и которые в силу многих своих точек зрения — научных, религиозных или философских — являются явно ошибочными, неверными, малецкими, в конце концов открывают человеку при дальнейшем изучении их все новые и новые явления и идеи. . . Никогда они не могут раствориться целиком и без остатка передаются новым, на их почве народившимся, созданиям человеческого мышления. Они глубоко индивидуальны и вследствие этого непроницаемы до конца. . .» (*Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 56*).

³¹ *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. Pt A. Lalande. P., 1972. P. 667—673*. Два основных значения понятия «природа» — генеральное и индивидуальное — Кант определяет следующим образом: «Природа, понимаемая adjective (formaliter), означает связь определенных вещей согласно некоторому внутреннему принципу причинности. Природа же, понимаемая substantive (materialiter), означает совокупность явлений, поскольку они находятся во всепроникающей связи друг с другом благодаря некоторому внутреннему принципу причинности. В первом смысле мы говорим о природе явлений материи, сияя т. е., пользуясь этим словом лишь adjective, когда же говорим о законах природы, имеем в виду некоторую существующую целое» (*Кант И. Критика чистого разума // Сов. В в т. М., 1964. Т. 3. С. 398*).

³² О Паскале мы впоследствии поговорим специально. Пессимистический смысл всепоглощающей природной бездны стал явственно звучать в Европе со второй половины XIX в. Знаменитый образ, представляющий человечество в виде плесенного налета на одной из планет одного из бесчисленных миров Вселенной (А. Шопенгауэр), подхватил Ф. Ницше. «В каком-то заброшенном уголке Вселенной, заливаемой сиянием бесчисленных солнечных систем, существовало однажды небесное тело, на котором разумное животное изобрело познание. Это была самая напыщенная и самая живая минута «всмирной истории» — но только минута. Через несколько мгновений природа заморозила это небесное тело и разумные животные должны были погибнуть» (*Nitsche F. Nachgelassene Werke: Aus Jahren 1872/3—1875/6 // Nitsche's Werke. Leipzig, 1903. Bd. X, 3. S. 189*).

³³ *Gobbs T. Избр. произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 47*.

³⁴ *Tossane B. Op. cit. T. 2. P. 700—714; Lenoble R. Op. cit. P. 333—334*.

³⁵ Упоминанье Гёте, нельзя не обратить внимания на совершенно особое, свойственное только ему чувство, видение и понимание природы, одинаково резко и сознательно противопоставляя и спекулятивному пониманию натурфилософов, и механико-математической теории физиков. Феномен, форма и метаморфозы — три фундаментальных категории и эстетик, и натурфилософских штудий Гёте. Для успешия места и логического значения философии природы Гёте в контексте новейшей культуры важно замечание М. М. Бахтина, высказанное им в письме к И. И. Канакову от 11 октября 1962 г.: «Мне кажется, что философскую позицию Гёте очень проясняет его отношение к двум кардинальным парам понятий гносеологии: к понятиям явления и сущности и субъекта и объекта познания. Свообразие гётевого

миропонимания и его исследовательской методологии, пожалуй, ярче всего проявляется в последовательном отрицании им этих основополагающих гносеологических противопоставлений» (*Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 396*. См. там же гл. «Время и пространство в произведениях Гёте» (с. 204—236)). Если это так, то именно феноменологическая метаморфология Гёте и лежащая в ее основе идея природы могут служить предельным и предметом анализа при исследовании границ естественнонаучного разума и возможностей его конструктивного преобразования. О Гёте-натурфилософе см.: *Канаков И. И.* Иоганн Вольфганг Гёте: Очерки из жизни поэта-натурфилософа. Л., 1962; *Он же.* Гёте как естествоиспытатель. М., 1970. См. также: *Гейзенберг В.* Кантин природы у Гёте и научно-технический мир // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 306—323.

³⁶ «И я пережил этот период, — вспоминал позднее Ю. Либих, — столь богатым словами и идеями, столь бедный истинными знаниями и основательным изучением; он стоил мне двух дорогих лет моей жизни; не могу описать ужаса от отвращения, испытанного мною, когда я очутился от этого опьянения» (*Остаальд В. Философия природы. СПб., 1903. С. 4*). См. также: *Liebig J., von. Reden und Abhandlungen. Leipzig: Heidelberg, 1874. S. 9, 24*; см. также материал, приведенный А. П. Огурновым в его послесловии «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки в кн.: *Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 614—618*.

³⁷ *Hall M. B.* Robert Boyle and Seventeenth Century Chemistry. Cambridge, 1958. P. 134—150; *Hall A. R., Hall M. B.* Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza // *Melanges Alexandre Koyré. P., 1964. Vol. 2. P. 241—256*.

³⁸ *Vasiliev A. B.* Пространство, время, движение: Исторические основы теории относительности. Л., 1923. С. 23—25; *Webster Ch.* The great installation. Science, medicine and reform, 1628—1690. N. Y., 1975. P. 36, 73, 82, 145; *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England. L., 1953; The intellectual revolution of the seventeenth century. L.; Boston, 1974; *Staudenbauer C.* Platonism, theosophy and immaterialism: recent views of the Cambridge Platonists // *J. Hist. Ideas. 1974. Vol. 35. P. 157—169*.

³⁹ «У нас есть два термина: мир и природа, совпадающие иногда друг с другом. Первый из них обозначает математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза как в большом, так и в малом, т. е. в продолжении синтеза как путем сложения, так и путем деления. Но тот же самый мир называется природой, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы осуществить его как величину, а единство в существовании явлений» (*Кант И. Соч. Т. 3. С. 398*).

⁴⁰ *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940. С. 77. Ср. там же примеч. на с. 34.

⁴¹ Там же. С. 104, 113.

⁴² *Декарт Р.* «Начала философии», письмо автора французскому переводчику // Избр. произведения. М., 1950. С. 421.

⁴³ Замечу, кстати, что замысел объединить предметы разных научных дисциплин без редукции к физике в единую природу как иерархическую систему уровней — от механического до органического и духовного — как раз и составляет центральную идею натурфилософии.

⁴⁴ См.: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. Гнев, 1917.

⁴⁵ Споры между — не только традиционных галлеников, но и, например, сторонников Парацельса — с везалиппами см. в кн.: *Health, medicine and mortality in the Sixteenth Century.* Cambridge, 1979. См. также: *Webster Ch.* Op. cit. P. 273, 275, 284—288. Оппозиция химиков XVII в. механической философии отчасти представлена в кн.: *Metzger H.* Les doctrines chimiques en France du début du XVIII^e à la fin du XVIII^e siècle. P., 1923.

⁴⁶ *Lenoble R.* Op. cit. P. 74, 89—135.

⁴⁷ Гегель в «Философии природы» с самого начала отмечает это противоречие, свойственное самой иде теории познания природы и раскрывающееся в противоположности теоретического и практического отношения

к ней. «... Мы стремимся познать природу, которая действительно существует, а не то, что не существует...» Стан на эту позицию, мы устанавливаем, точнее наличие объекта и субъекта, их раздельность, наличие самостоятельного и потустороннего. Между тем познать — значит не противопоставить, а усвоить. Познавая предметы природы, мы присваиваем их, и, однако, мы предполагаем, что они как предметы существуют свободно и самостоятельно. Далее. «Загруженность, т. е. одностороннее предположение теоретического сознания, что предметы по отношению к нам обладают прочностью и непроницаемостью, непосредственно опровергается нашим практическим отношением к этим предметам, в котором содержится абсолютно идеалистическая вера, что единичные вещи в себе суть ничто» (*Лессю Г. В. Ф. Указ. соч.* с. 16, 17, 18, 19).

³⁸ Boyle R. A free inquiry into the vulgarly received notion of Nature. L., 1686. Ср.: *Nouvelles de la République des Lettres. Amsterdam, 1686. P. 1384; Boyle R. De ipsa Natura. Geneva, 1688.*

³⁹ Goclenius R. (см. примеч. 8); *Chauvin M. Lexicon rationale, 1692 and 1713; Furetière A. Le dictionnaire universel // Prof. P. Bayle. P., 1978 (Facs. reéd.).*

⁴⁰ Tossane B. Op. cit. T. 1. P. VIII.

⁴¹ Chauvin M. Op. cit. P. 432, 433.

⁴² Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Par une Société de gens de lettres (par m. Diderot et m. D'alambert). Berne; Lausanne, 1780. T. 22. P. 228—229.

⁴³ Boyle R. De ipsa Natura... P. 22*.

⁴⁴ Vallä L. De Voluptate (1431). I, 13 // *Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. B., 1904. Bd. 1. S. 709.*

⁴⁵ Lenoble R. Mersenne et la naissance du mécanisme. P., 1943. P. 131.

Часть первая

¹ «Natura ne comporte qu'un petit nombre de sens, dont les plus importants sont natura „manière d'être" et natura „univers"» (*Pellicer A. Natura: Etude sémantique et historique du mot latin. P., 1966. P. 337*). Вот несколько латинских эквивалентов первого значения: ingenium, mores, animus; habitus, status, conditio, qualitas, proprietates; а вот эквиваленты второго значения: mundus, universum, universa, res omnes, omnia. См.: *Ibid. P. 437.*

² Августин. О граде Божием. VIII. 11. // *Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1906. Ч. 3. С. 21—23.*

³ См.: *Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale. In 2 t. P., 1944. T. 1. P. 39—62; P. 50, n. 1; P. 112, 110—132.*

⁴ *Gilson E. Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. P., 1972. P. 204.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Цит. по: *Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. B., 1904. Bd. 1. S. 708.*

⁷ *Gilson E. Le Thomisme. P. 132—133.*

⁸ *Die Philosophie des Thomas von Aquin: In Auszügen aus seinen Schriften // Hrsg. und mit erkl. Ann. vers. von E. Rolfes. Hamburg, 1977. S. 131.*

⁹ *Ibid. S. 136.*

¹⁰ *Thomas d'Aquin. Opuscula. In 5 Vol. P., 1927. Vol. 1.*

¹¹ *Gilson E. Le Thomisme. P. 228.*

¹² *Thomas d'Aquin. Op. cit. Vol. 1. P. 8.*

¹³ *Gilson E. Le Thomisme. P. 228.*

¹⁴ *Аристотель. Met. VII. 11 1037a 20—30.*

¹⁵ *Thomas d'Aquin. Op. cit. Vol. 1. P. 11.*

¹⁶ *Die Philosophie des Thomas von Aquin. S. 55.*

¹⁷ *Gilson E. Le Thomisme. P. 231, n. 14.*

¹⁸ *Lenoble R. Esquisse de l'histoire de l'idée de nature. P., 1969. P. 249.*

* Благодарю А. В. Лебедева за помощь в переводе этого отрывка.

¹⁹ Первые шаги на пути сложения готики как архитектурного стиля были сделаны в Иль-де-Франс, в аббатстве Сен-Дени. Около 1137 г. настоятель монастыря аббат Сутерий, бывший в течение семи лет регентом Франции и впоследствии ставший советником короля, начал постройку церкви аббатства. Аббатство Сен-Дени названо по имени шатрана и апостола Франции св. Дионисия, по преданию трактата в христианство св. Павлом. С именем Дионисия связывали ряд трактатов, известных впоследствии под названием Ареопагитик. Один из этих трактатов, «О небесной иерархии», Сутерий перевел с греческого на латынь и именно в нем видел сакральное и теоретическое оправдание своего замысла. Несмотря на значительную перестройку, которой подвергся с тех пор собор, «все еще можно видеть, что Сутерий ввел, а может быть, и в самом деле заимствовал готический стиль в архитектуре», — замечает Кеннет Кларк. Переход от горизонтальной к вертикальной доминанте, сложная иерархическая структура вертикального плана, цветные витражи и особо мощное освещение, «развешивание», многофигурная разработка западного фасада с «розой» в центре — все это было устремлено к образу «божественной вселенной». См.: *Clark K. Civilisation: A personal view. L., 1975. P. 50; Таласов В. Н. Искусство средних веков в западной и центральной Европе // Малая история искусств. М., 1981. С. 225—229; Panofsky E. Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis. Princeton, 1946. P. 100—102.*

²⁰ *Thomas von Aquin. Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (Quaestio 84—88 des 1. Teils der Summa de theologia). Hamburg, 1977.*

²¹ *Allen P. Scientific studies in the english universities of the seventeenth century // J. Hist. Ideas. 1949. Vol. 10. P. 219—253; Curtis M.. Oxford and Cambridge in transition, 1558—1642. Oxford, 1959; Enseignement et diffusion des sciences en France au XVIII^e siècle. P., 1964; Daunville F. De l'éducation des Jésuites (XVII^e—XVIII^e siècles). P., 1978; Wiener P., Noland A. (Ed.). Roots of scientific thought. N. Y., 1957; Heyd M. Between orthodoxy and the enlightenment. The Hague; Boston, L., 1982.*

²² Цит. по: *Jones R. Ancients and moderns: A study of the rise of the scientific movement in seventeenth century England. N. Y., 1982. P. 4. Cp.: McIntyre J. Giordano Bruno. L., 1903. P. 21.*

²³ *Clagetti M. The science of mechanics in the Middle Ages. Madison, 1939; Mechanics in sixteenth century Italy: Sel. from Tartaglia, Benedetti, Ubaldo, S. Galileo / Transl. and annot. by Drake S. I. Drabkin. Madison, 1969.*

²⁴ *Maier A.-L. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Roma, 1952.*

²⁵ Современная литература по «герметизму» и смежным проблемам обстоятельно рассмотрена Л. М. Косаревой во вступительных статьях к реферативным сборникам ИНИОН «Методология историко-научных исследований» (М., 1978. С. 5—37) и «Герметизм и формирование науки» (М., 1983. С. 5—49). См. также: *Косарева Л. М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // Вопр. истории естествознания и техники. 1985. № 3. С. 128—135; Визант Вук. П. Герметическая традиция и генезис науки // Там же. 1985. № 1. С. 56—63.*

²⁶ *Kearney H. Science and change, 1500—1700. N. Y., 1971. P. 38.*

²⁷ *Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 56.*

²⁸ *The darker vision of the Renaissance. Berkeley; Los Angeles, 1974; Kristeller P. Renaissance thought and its sources. N. Y., 1979; Garpen Ö. Магия и астрология в культуре Возрождения // Гарен Ö. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 331—349.*

²⁹ См.: *Эстетика Ренессанса: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 144—241.*

³⁰ *Kearney H. Op. cit. P. 112—113.*

³¹ *Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 257—362.*

³² Там же. С. 38.

³³ См.: *Rattansi P. The social interpretation of science in the seventeenth century // Science and society, 1600—1900. L., 1972. P. 9—10.*

³⁴ *Pagel W. Paracelsus: An introduction to philosophical medicine in the era of Renaissance. Basel; N. Y., 1958. P. 65.*

- ⁷⁰ Оаьшкы Л. Указ. соч. Т. 2. С. 177.
- ⁷¹ Терновский В. Н. Андрей Везалий. М., 1965. С. 79.
- ⁷² Кейтуй Н. Op. cit. P. 79, 198—199; O'Malley C. Andreas Vesalius of Brussels, 1514—1564. Berkeley, 1964.
- ⁷³ Терновский В. Н. Указ. соч. С. 40.
- ⁷⁴ Везалий А. О строении человеческого тела в семи книгах. Т. 1, 2. М., 1950.
- ⁷⁵ Ботацин Ф. Леонардо как биолог и анатом // Флорентийские чтения. М., 1914. С. 204; Оаьшкы Л. Указ. соч. Т. 2. С. 177. (Текст у Леонардо, — пишет В. П. Зубов, — дополняет рисунок, который должен говорить сам за себя Зубов В. П. (Комментарий) // Леонардо да Винчи. Избр. естествонауч. произведения. М., 1955. С. 1008).
- ⁷⁶ Именно этот момент считает центральным для «системы» XVII в. М. Фуко в упомянутой книге. См.: Фуко М. Указ. соч. Гл. III. С. 94—184.
- ⁷⁷ «Картина мира», — пишет М. Хайдеггер в известной статье «Эпоха картины мира», — означает: ... по существу, не картину, изображающую мир, а мир, понимаемый как картина. ... Выражения «картина мира Нового времени» и «современная картина мира», повторяя дважды одно и то же, заставляют предполагать нечто такое, что никогда прежде не могло быть, а именно средневековую и античную картины мира. Нет, картина мира не превращается из прежней, средневековой, в новую, но то обстоятельство, что мир вообще становится картиной, характеризует существо Нового времени. // Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes // Holzwege. Frankfurt a. M., 1963. S. 83.
- ⁷⁸ Isidore de Séville. Traité de la Nature. Bordeaux, 1960.
- ⁷⁹ Вульфин В. В. Шпррекая школа // Филос. энцикл. словарь. М., 1983. С. 778.
- ⁸⁰ Historische Wörterbuch der Philosophie // Hrsg. J. Ritter, K. Gründer. Basel; Stuttgart, 1984. Bd. 6. S. 444.
- ⁸¹ Mason S. Science and religion in seventeenth century England // The intellectual revolution of the seventeenth century. Boston, 1974. P. 200.
- ⁸² Beierwaltes W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik // Philos. Abh. 1965. Bd. 24. S. 10—12; Mahnke D. Unendliche Sphäre und Allmitelpunkt: Beitrag zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle, 1937.
- Рассмотрение философии Кузана в отрыве от этой традиции и как бы уже за пределами средневековья может привести к серьезным абберациям в его истолковании. См., например: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 517—528. Так, понимание единого как начала всего, которому не противостоят никакое другое начало — ни беспрерывное, ни множество, ни материя, — одно из канонических положений неоплатонизма. См., например: Проки. Первоначала теологии. § 5. В рамках же христианства противопоставление Бога другому как особому началу есть не что иное, как мистическая ересь. Понятия «максимум-минимум» также не придуманы Кузанским, а традиционны для апофатического богословия, в частности широко используются Мастером Экхартот. Она суть не определения единого, будучи бы привнесены туда «всечлнчн», а лишь человеческий способ намекають на то, что лишено всяких определений, в том числе и величин, разумеется. Н. Кузанский часто и на разные лады повторяет об этом.
- Традиционность Н. Кузанского в этом плане убедительно показана в кн.: Tokarski M. Filozofia bytu u Mikolaja z Kuzy. Lublin, 1958. Так, учение о совпадении противоположностей в Боге явно выражено Альбертом Великим. Альбертисты активно включали в свои доктрины не только тексты Дионисия Ареопагита, но и доступные в то время латинскому миру сочинения Прокла, прежде всего его комментарий к «Пармениду» Платона. Все это материал, хорошо знакомый Кузанцу. См. об этом: Swietanowski S. Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T. 4. Bóg. W-wa, 1979. S. 97.
- ⁸³ Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1906. Bd. 1. S. 52.
- ⁸⁴ Gandillac M., de. Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung. Düsseldorf, 1953. S. 157; Clemens F. Giordano Bruno und Nikolaus von Cues. Bonn, 1847; Stallmach J. Ansätze
- neuzeliche Philosophierens bei Cusanus // Mitt. und Forschungsbeitr. Cusanusges. 1964. N 4. S. 339—356.
- ⁸⁵ Lossky V. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960. (Études de philosophie médiévale; T. XLVIII).
- ⁸⁶ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1979. В дальнейшем том и страница этого издания указываются в тексте.
- ⁸⁷ Бибаер В. С. Указ. соч. С. 88—103.
- ⁸⁸ Там же. С. 95.
- ⁸⁹ Там же. С. 95—96.
- ⁹⁰ Nagel F. Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften. Münster, 1984. S. 13—14.
- ⁹¹ Joces A. Ф. Предисловие // Кузанский Н. Избр. филос. соч. М., 1937. С. 3; Асмус В. Ф. Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского // Фронт науки и техники. 1938. № 2; Вuhr M., Bartsch G. Nicolaus Cusanus // Dt Ztschr. Philos. 1964. N 10.
- ⁹² «На любых путях, будь то причинное объяснение, математические выкладки, жизненный, художественный опыт, созерцание, интуиция, в каждой частице вселенского бытия для Николая Кузанского открывается уподобляемая, «пишущая» глубина бесконечности с ее всеобъемлющим единством, источником всякой гармонии» (Бибаер В. В. Николай Кузанский // Эстетика Ренессанса. Т. 4. 2. М., 1981. Т. 1. С. 112).
- ⁹³ Nagel F. Op. cit. S. 34—35.
- ⁹⁴ Historische Wörterbuch der Philosophie. S. 455.
- ⁹⁵ Stallmach J. Op. cit. S. 349; Cassirer E. Op. cit. S. 55.
- ⁹⁶ Ср. такие принципы современной методологии науки, как «принципы простоты», «принцип единства физической картины мира». См.: Методологические принципы физики: История и современность. М., 1975. Гл. 2, 3.
- ⁹⁷ Russell B. Principles of mathematics. L., 1903. P. 306; Forder H. The foundations of Euclidean geometry. Cambridge, 1927. P. VIII. Цит. по: Лакотос И. Доказательства и опровержения: Как доказываются теоремы. М., 1987. С. 69.
- ⁹⁸ Так вместе со своим умом-измерителем Кузанский вступает в спор с традицией. Классическое средневековое определение истины как «совпадения вещи и интеллекта» основывалось на идее, отчетливо сформулированной, например, Фомой Аквинским: «Res naturales mensurant intellectum nostrum, quia ipsae mensuratae sunt ab intellectu divino» («Естественные вещи измеряют наш ум, а сами измерены умом божественным») (Nagel F. Op. cit. S. 32).
- ⁹⁹ Ibid. S. 21—22; Stallmach J. Op. cit. S. 345.
- ¹⁰⁰ Koyré A. From the closed world to the infinite universe. Baltimore; L., 1982. P. 48. См. вступит. Krachak A. Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues // Mitt. und Forschungsbeitr. Cusanusges. 1963. N. 3. S. 109—180; Védrine H. La conception de la nature chez Giordano Bruno. P., 1967. P. 73, n. 47.
- ¹⁰¹ Collingwood R. The idea of nature. Oxford, 1964. P. 98; Пемпос М. Р. Указ. соч. С. 110—117.
- ¹⁰² Цит. по: Lovejoy A. The great chain of being: A study of the history of an idea. Cambridge (Mass.), 1936. P. 100.
- ¹⁰³ Lovejoy A. Op. cit. P. 108.
- ¹⁰⁴ Koyré A. Op. cit. P. 40—41; Védrine H. Op. cit. P. 74.
- ¹⁰⁵ Lovejoy A. Op. cit. P. 119.
- ¹⁰⁶ Бруно Дж. Указ. соч. С. 275.
- ¹⁰⁷ Там же. С. 368.
- ¹⁰⁸ Koyré A. Op. cit. P. 41.
- ¹⁰⁹ Бруно Дж. Указ. соч. С. 275.
- ¹¹⁰ Коперник Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Письмо против Вернера. Уисальская запись. М., 1964. С. 17.
- ¹¹¹ Там же. С. 30.
- ¹¹² Galilei G. Lettera a madama Cristina di Lorena (1615) // Galilei G. Lettere Copernicane. Napoli, s. a. P. 118.
- ¹¹³ Галилей Г. Избр. тр.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 423.

- 114 *Blumenberg H.* Die Genesis der Kopernikanische Welt. Frankfurt a. M., 1975. S. 58.
- 115 *Тоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 125—126.
- 116 *Декарт Р.* Космология: Два трактата. М.; Л., 1934. С. 160, 161, 163.
- 117 *Poulet G.* Les métamorphoses du cercle. P., 1961. Использованы также материалы книги: *Mahnke D.* Op. cit.
- 118 *Poulet G.* Op. cit. P. III.
- 119 *Plotinus.* Enneads: In 6 vol. / Transl. A. Armstrong. Cambridge (Mass.); L., 1980. Vol. 3. P. 303—305.
- 120 *Псевдо-Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. Буэнос-Айрес, 1957. Гл. 5, § 6. С. 76.
- 121 Ср. образ трех кругов у Данте в «Божественной комедии» (цеснь 33, стр. 124—126, 433—434). В «космическом» ключе этот образ развивает И. Кеплер в сочинении «О гармонии мира». См.: *Паули В.* Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // *Паули В.* Физические очерки. М., 1975. С. 137—175.
- 122 *Mahnke D.* Op. cit. S. 34.
- 123 *Poulet G.* Op. cit. P. XI—XII.
- 124 *Ibid.* P. X.
- 125 *Ibid.* P. XX—XXI.
- 126 *Ibid.* P. XV.
- 127 *Виблер В. С.* Галилей и логика мышления Нового времени // *Механика и цивилизация XVII—XIX вв.* М., 1979. М. 494—503.
- 128 *Poulet G.* Op. cit. P. 26.

Часть вторая

¹ Произведения Ф. Бэкона цитируются по изданию: *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1971. В тексте указывается том этого издания и страница.

² *Монтень Мишель.* Опыты: В 3 кн. М.; Л., 1960. В дальнейшем в тексте указывается том и страница этого издания.

³ У Даниила сказано несколько иное: «А ты, Даниил, сокрой слова сия и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочтут ее, и умножат ведение» (Дан. XII. 4). Бэкон, стало быть, видит именно в природе древнейшей и потому авторитетнейшей текст, пророческую книгу, запечатленную до последних времен, которые наконец настали. В этом же смысле толковала и часто цитировала этот текст в XVII в., в частности Я. А. Коммонотус и Ф. Ольденбург, Р. Бойль, И. Ньютон, Х. Гюйгенс и многие другие. Свидетельство «последних времен» видели в великих открытиях научеств, в Реформации, в поражениях Арамии, в Тридентинской войне, в английской революции, в землетрясениях и кометах. См.: *Петров М. К.* Природа и функция процессов дифференциации и интеграции в научном познании // *Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук.* М., 1981. С. 128—145.

⁴ *Галилей Галилео.* Избр. тр.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 148, 208, 416.

⁵ Там же. С. 65.

⁶ Там же. С. 112.

⁷ Разумеется, и ранее вопрос о том, как приходит к знанию, составлял неотъемлемую часть философии. Но это была именно часть, задача пророческая, дидактическая: строй Космоса или слово Бога прямо наставляли человека — микроскоп или образ и подобие божие — на пути умопостижения. Но для Нового времени гносеология не часть, а сущностное определение мышления, в силу которого оно строится как познающее *per excellence*. Гносеологическая позиция соответствует *онтологий* природы — бытия, методический познаваемого, но метафизически не интеллигибельного. Природа не Учитель, а предмет рационального вопрошания и «субъект» критики: соответствовать ей можно только путем критической рефлексии знания, путем методического сомнения, начало которого можно усмотреть в бэконовской критике «идолов». Говоря современным языком, природа в качестве предмета познания с самого начала мыслится как «черный ящик».

⁸ Открытие природы как новое открытие мира, освоение которого едва

только началось, мира, полного неслыханных возможностей и перспектив, чувство, что человек стоит в самом начале, у порога своих путей, переживания Бэконом и некоторыми его современниками тем более остро, что в эти десятилетия в элизаветинской Англии было весьма распространено и популярно другое — протаволожное — мироощущение: не только нравы и способности человека с течением времени приходят в упадок, но и сам мир — Космос, Земля — приходят и разрушаются на глазах. Нужно учитывать этот контекст, чтобы понимать истоки пафоса Бэкона. Лишь очень немногие крут лиц — вроде У. Гильберта, знаменитого исследователя магнита, Роберта Нормана, конструктора и изготовителя точных инструментов, Уильяма Барлоу, Эдварда Райта, Натанзила Карпентера — разделял умонастроения Бэкона. В 1632 г. Дж. Джекстон, натуралист, изучавший в это время медицину в Лейдене, опубликовал трактат, полное название которого звучало так: «История постоянства природы. В котором путем соображения нынешних времен и прежних утверждается, что Мир вообще не подвержен упадку ни в одной из своих частей — ни небеса, ни элементы, ни смешанные тела, ни метеоры, ни минералы, ни растения, ни животные, ни человек в длительности его жизни, в его онесии, силах или умственных способностях во всех искусствах и науках» (*Jonstont J.* Historia naturae constantia: seu diatribe, in qua . . . mundum nec ratione sui totius, nec ratione partium, . . . perpetuo in peius reere ostenditur. Amsterdam, 1632. Пер. на англ. яз. в 1657 г.). Помимо традиционной апелляции к трем великим изобретениям (книгопечатание, порох, комасе), Джекстон обращает внимание на расширение мира благодаря путешествиям Америкго, Дрейка и Кювэндшипа. Он указывает на изобретение телескопа и наблюдения Коперника, Браге и Галилея. Он подчеркивает развитие математики и в особенности изобретение логарифмических таблиц Непером. «Если бы, — говорит он в унисон с Галилеем, — Гиппократ, Аристотель или сам Галей жили теперь, они были бы изумлены, увидев это искусство (медицину. — А. А.) столь выросшим, украсившимся такими новшествами, обогащенным такими изобретениями и укрепленным столь многими удивительными приемами» (р. 84). Здесь же он провозглашает квалу «славному Веруламу, герцогу Сент-Альбанскому, канцлеру Англии, за развитие практической части философии» (р. 84). Цит. по: *Jones R.* Ancients and moderns. A study of the rise of scientific movement in seventeenth-century England. N. Y., 1961. P. 36—37, 282, n. 21.

⁹ *Merton R.* The sociology of science: Theoretical and empirical investigations. Chicago: L., 1973. Ch. 11. P. 228—235. Хартия Лондонского Королевского общества, учредители которого вдохновлялись идеями и проектами Бэкона, предписывает членам Общества вести исследования, «направленные на дальнейшее продвигание наук о естественных вещах, опирающихся на авторитет эксперимента, и о полезных искусствах — во славу Богатства и ради преуспеяния человеческого рода» (*Ibid.* P. 235). Именно в пререставрационное двадцатилетие, в эпоху подъема пуританства в Англии, становится явным влияние философии Бэкона и возрастает его престиж. См.: *Jones R.* Op. cit. P. 87—118; *Hill C.* Puritanism, capitalism and the scientific revolution // The intellectual revolution of the seventeenth century. L.; Boston, 1974. P. 241—261; Science and society, 1600—1900. L., 1972; *Webster Ch.* The great instauration: Science, medicine and reform, 1626—1680. N. Y., 1975. P. XIII—XVI, 43—44 et pass. Обзор литературы по этому вопросу см. в реферативных сборниках ИНИОН АН СССР: Методологические проблемы генезиса науки. М., 1977; История становления науки: (Некоторые проблемы). М., 1981.

¹⁰ Развитие этого тезиса Бэкона в связи с развитием экспериментальной науки и соответствующее изменение взгляда на природу будет рассмотрено подробнее в третьей главе.

¹¹ Ср. также: «... Hominis autem imperium sola scientia constare: tantum enim potest, quantum scit» (цит. по: *Фюшер К.* Реальная философия и ее век: Франциск Бэкон Веруламский. СПб., 1870. С. 39).

¹² *Glanvill J.* Plus ultra or the progress and advancement of knowledge since the days of Aristotle. L., 1668. (Reed. Gainesville, 1958). «Plus ultra» —

«Дальше, вперед, к новому!» (т. е. к природе, «к самим вещам») — таков лозунг эпохи.

¹³ Все наши усилия, говорит Бэкон, направлены к тому, чтобы «с помощью особой науки сделать разум адекватным материальным вещам, найти особое искусство указания и наведения (directio), которое раскрывало бы нам и делало известными остальным наукам их аксиомы и методы» (1.299).

¹⁴ Помимо таблиц и метода исключения, Бэкон приводит еще 27 типов «преимущественных примеров» — особых опытов, позволяющих продолжить работу по улавливанию, обнаружению чистого действия всеобщей природы в единичном явлении. Среди них упоминается и знаменитый «эксперимент креста», имеющий в виду указатель на черекресте дорог: опыт, позволяющий выбрать среди нескольких возможных направлений дальнейших поисков одно.

¹⁵ Понятие «формы» — камень преткновения для Бэкона. Этим понятием он именно вступил в традицию, слишком много разнородных нитей сплетенных в нем, и он лично, со схоластическим педантизмом пытается их распутать. Один из наиболее известных в XVII в. вариантов натуральной истории, который Бэкон дал в работе «*Sylva Sylvarum*» («Лес лесов», тейнейшим образом связан с «Натуральной историей» Дж. делья Порта. «Несмотря на риториические утверждения противоположного, — пишет Ч. Вебстер, — он (Бэкон, — А. А.) сам не был в состоянии вычлестать из метафизических предположений, распространяемых среди многих натуральных магов и алхимиков» (Webster Ch. Op. cit. N. Y., 1975. P. 161). В работе «*Valerius Terminus of the Interpretation of Nature*» Бэкон, например, так формулирует основную задачу техники: произвольному материалу придать произвольное свойство. В понимании этой задачи он опирается на логику Петра Рамуса, который, в свою очередь, перетолковывает Аристотеля. См.: Котарбинский Т. Основная мысль методологии Френсиса Бэкона // Котарбинский Т. Избр. произведения. М., 1963. С. 584, 140, п. 63. «Понять творчество Бэкона, — замечает Котарбинский, — помогает... мысль о том, что он при постановке задачи берет пример с алхимиков» (Там же. С. 585). «... Кто обладает знанием какой-либо формы, — недвусмысленно утверждает Бэкон, — обладает также и знанием высшей возможности привнесения этой природы в любую материю, и его действия не связаны и не ограничены ни материальным основанием, ни условием действующей причины» (1.240). «Все те общие определения, которые Бэкон дает термину „форма“, примыкают к схоластическому учению о формах, иногда заключающему отголосок неоплатонического влияния, никогда не умирившего в течение средних веков и в особенности расцветшего в эпоху Возрождения» (Горюховский И. Франциск Бэкон, его учение о методе и энциклопедии наук: Ист.-филос. очерк. Сергиев Посад, 1915. С. 39).

«Бэкон заимствовал „Опыты“ Монтеня в оригинале еще во время пребывания во Франции, где... брат Бэкона Антони был дипломатом (с 1579 по 1592 г.). В 1600 г. „Опыты“ Монтеня были переведены на английский язык...» (Колян-Вернштейн Ф. А. «Новая Атлантида» и «Опыты» Френсиса Бэкона // Бэкон Ф. Новая Атлантида: Опыты и наставления нравственные и политические. М., 1954. С. 182).

¹⁷ Blayney I. The age of Luther. The spirit of Renaissance humanism and the Reformation. N. Y., 1957; Hill C. Op. cit.; Hill C. Debate: Puritanism, capitalism and the scientific revolution // Past and present. L., 1974. N 29. P. 88—97; Косарева Л. М. Эволюция картины мира: (средние века — Новое время): Анализ. обзор // Социологические факторы развития науки. (По материалам ист.-науч. исслед.): Сб. науч.-аналит. обзоров. М., 1987. С. 131—150.

Этот своеобразный «скептический фиделизм» возник в Европе в среде «новых академиков» (к которым принадлежал, например, Петр Рамус) и был одной из форм ренессансной оппозиции школьной метафизике. Образцом раннего скептицизма может служить трактат Агриппы Неттесгеймского «О недовосстановлении и тщете наук» («*De incertitudine et vanitate scientiarum*» (1526). См.: Агриппа ван Неттесгейм. Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift // Übers. F. Mauthner. München, 1913. Движение это не было просто антирационализмом. Здесь нацупывался и прокладывалась путь к новому рационализму, к новой идее разума. См.: Bussion H. La rationa-

lisme dans la littérature française de la Renaissance (1583—1601). P., 1957. P. 94—106.

¹⁸ «Протестантское мышление начинает с презрения к природе, которой не остается места ни в „рациональных доказательствах“ теологии, ни в сакральной жизни в качестве посредницы между Богом и человеком... Но тем самым протестантское мышление окажется между подготовленным к новому положению науки, которая увидит в природе бездушную механику, к новой физике, которая не будет более созерцанием форм, а будет использованием и эксплуатацией» (Lenoble R. Esquisse de l'histoire de la nature. P., 1969. P. 258).

¹⁹ «В течение трех тысячелетий небосвод со всеми своими светилами вращался вокруг нас; весь мир верил в это, пока Клефанг (Аристарх. — А. А.) Самосский — или, согласно Феодоту, Никет Сиракузский — не возмудил, утверждая, что в действительности Земля движется вокруг своей оси по эклиптике зодиака; а в наше время Коперник так хорошо обосновал это учение, что весьма убедительно объясняет с его помощью все астрономические явления... И кто знает, не появится ли какая-нибудь третья точка зрения, которая опровергнет обе предыдущие» (П.281).

²⁰ «Итак, мы видим, — скажет почти через сто лет Спиноза, — что все способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения» (Спиноза Б. Соч.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 400).

²¹ Аурбах Э. Мимесис: Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С. 291.

²² См.: Штем Г. Г. Скептик и его душа // Мысль и слово: Филос. ежегодник. М., 1918—1921. Т. 2, ч. 1. С. 108—168.

²³ На протяжении XVII в. и еще в XVIII в. Монтень ставился как первоисточник на пути философии к достоверности. См.: Stüdtin C. Geschichte und Geist des Scepticismus: In 2 Bd. Leipzig, 1794. Bd. 2. S. 36—40. П. Гассенди, М. Мерсенн и другие участники Республики ученых XVII в. стремились найти *via media* между догматизмом и пирронизмом, разрабатывая «конструктивный», или «смягченный», скептицизм. Между тем путь к идею объективности знания шел как раз через радикализацию скепсиса, через доведение его до предела, как это сделал Декарт. Декарт превращает суммы «скептических стрелов» в метод, более того — в позицию мысли, целиком и полностью отстраненной от какой бы то ни было связи с миром. Он сосредоточивает и заключает мышление в себе, в точке *cogito* — в точке, бесконечно удаленной от мира чувств, представлений, знаний. Так, доводя до предела скептическую рефлексию знаний, Декарт превращает ее в *методическую саморефлексию разума*. См.: Popkin R. The history of scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley; Los Angeles; L., 1974. P. 173—183. Vurit A. The metaphysical foundations of modern science. N. Y., 1955. P. 82—83.

²⁴ См.: Сент-Бес III. Литературные портреты: Критические очерки. М., 1970. С. 350.

²⁵ О влиянии Монтеня на Декарта и Паскаля см.: Brunschwig L. Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne. N. Y.: P., 1944. См. также: Косарева Л. М. Вероятностная концепция естественнонаучного знания в теософии XVII в.: Анализ. обзор // Современные исследования по истории методологии науки: Материалы к VIII Междунар. конгр. по логике, методологии и философии науки. М., 1987. С. 26—100.

²⁶ Самая ранняя книга П. Гассенди против Аристотеля «Парадоксальные упреждения против аристотелевых...» (1658) обосновывает пирионистический тезис, «что ничто не может быть известно наперед». Мы знаем, что — в аристотелевском смысле, т. е. метафизическом, мы ничего не знаем. См.: Гассенди Д. Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 383. «Можно сказать, — пишет аббат Мерсенн, — что мы видим только внешнюю сторону, только поверхность природы, не будучи в состоянии войти внутрь, и мы никогда не будем обладать другим знанием, чем знанием о внешних действиях, не будем в состоянии найти их причины, не зная, как эти причины действуют, пока Бог не удо-

смысл освободить нас от этой мысли и открыть нам глаза с помощью слова, хранимого для Его истинных почитателей (admirers) (Merseus M. Les questions theologiques, physiques, morales et mathematiques. P., 1634. P. 11. Цит. по: Popkin R. Op. cit. P. 137). См. также: Косарева Л. М. Вероятностная концепция. . . С. 37.

²⁷ Pascal B. Pensée et opuscules. P., S. a. P. 646.

²⁸ Как известно, «Мысли» представляют собой разрозненные, но тематически связанные фрагменты большого сочинения, которое Паскаль задумал не позже 1654 г. Это сочинение должно было разумным путем самопознания, путем познания своего положения в мире привести человека к вере. Первая часть должна была представить все натуральное ничтожество человека, лишнего какой бы то ни было опоре в природе, кроме собственного сознания, хотя бы оно и было всего лишь сознанием собственного ничтожества.

²⁹ В дальнейшем все тексты Паскаля цитируются по изданию: Pascal B. Oeuvres complètes / Text établi, présenté et annoté par J. Chevalier. P., 1954. В тексте приводится страница по этому изданию.

³⁰ Brunschwig S. Op. cit.; Popkin R. Op. cit. P. 172.

³¹ Poulet G. Les métamorphoses du cercle. P., 1964. P. 53.

³² Природоуподобление Паскалем вообще чувствительнейшим организмом. «Малейшее движение, — говорит он, — имеет значение для всей природы» (1296).

³³ К. . . Малейшие вещи, — писал Паскаль 1 апреля 1648 г. сестре, мадам Перье, — самые ничтожные и низменные части мира представляють — по меньшей мере своим единством — совершенное единство, заключающееся только в Боге (485).

³⁴ Leavenworth I. A methodological analysis of the physics of Pascal. N. Y., 1930; Baird A. P. A. Pascal's idea of nature // ISIS. 1970. Vol. 61. N 208. P. 297—320. Говоря здесь о несоеобразимости сочетания у Паскаля эмпиризма и рационализма, Бард ссылается на свою статью (Baird A. Inconsistencies in Pascal's conception of scientific knowledge // Aumla. 1965. Vol. 24. P. 220—238), с которой мне не удалось ознакомиться.

³⁵ Как и в случае с эксперименталистами Галилея, многие современники, для которых смысл экспериментальной идеализации оставался неясным, отнеслись к опытам Паскаля с подозрением. П. Бойль в своих «Гидростатических парадоксах» высказал сомнение в том, что Паскаль действительно проводил эти эксперименты. См.: Boyle R. Hydrostatical paradoxes, made out by new experiments, for the most part physical and easie. Oxford, 1666. P. 4—5. По поводу некоторых положений трактата «О пустоте» Чарльз Тюрр замечает: «Паскаль... (что удивительно со стороны человека, уверенного в том, что опыты суть единственные принципы физики) апеллирует к экспериментам, которые он не делал и которые даже не могут быть сделаны» (Turet Ch. Recherches sur le principe d'Archimède // Rev. archéol. 1862. Vol. 20. P. 19.). Цит. по: Baird A. Pascal's idea of nature. P. 299.

³⁶ «Все то, что школьные философы приписывают разным агентам природы, поставленным для исполнения отдельных нужд, я приписываю мудрости Бога, воплощенной в первой «фабрике» (first fabric — мастерская, устройство. — А. А.) Вселенной. . . Все эти нужды, сообразно которым философия и физика разделяли то, что они называют природой, были предвидены и обеспечены в первой «фабрике» мира, так что простая материя, упорядоченная таким образом, делает при определенном сращивании обстоятельств все, что философы в таких случаях приписывают их почти несамой природе, без малейшего знания о том, что она делает, действуя согласно одним только обобщенным (catholic) законам движения» (Boyle R. A free inquiry into the vulgar received notion of nature // Boyle R. The works: In 6 vol. L., 1772. Vol. 5. P. 163).

³⁷ См.: Boas Hall M. Robert Boyle on natural philosophy: An essay with selections from his writings. Bloomington, 1965. P. 146, 152. Подробное описание часов Хейбрехта см. в кн.: Lloyd H. Some outstanding clocks over seven hundred years, 1250—1950. L., 1958. P. 40—41.

³⁸ Boyle R. Veneration man owes to God. Цит. по: Klaaren E. Religious

origins of modern science. Belief in creation in seventeenth century thought. Grand Rapids (Mich.), 1977. P. 153—154.

³⁹ Klaaren E. Op. cit. P. 114, 156—157. Автор верно замечает, что важно не просто ставить «механизм» на место «храма», а понять смысл их взаимообразности (см.: Boyle R. The Excellency of Theology, compared with Natural Philosophy). Всем известны слова Галилея о том, что Книга природы написана математическими буквами. Образ Книги природы у Бойля другой. Творение учит человека, говорит он, инстинктуально его, поскольку каждая страница этого огромного тома природы полна реальной героики, где... вещи стоят вместо слов, а их качества — вместо букв» (Boyle R. Of the usefulness of experimental natural philosophy.).

⁴⁰ «... Главная обязанность натуральной философии, — пишет И. Ньютона в 28-м вопросе из «Оптики», — делать заключения из явлений, не пытаясь гипотез, и выводить причины из действий до тех пор, пока мы не придем к самой первой причине, конечно не механической. . . » Если же рассматриваемые явления устроены столь правильно и законосообразно, как мы это видим, то «не становится ли ясным из явлений, что есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствительном, видит все вещи вблизи, прорывает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему» (Ньютон И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М.; Л., 1927. С. 287—288). Ньютон, как видно, исходил из явлений и не измышляя гипотез, умозаключает к Богу, но для того, чтобы изучать явления, нет нужды умозаключать от Бога к ним. Соотношение это становится еще яснее при обсуждении последних «скрытых качеств», которые остались у Ньютона. «Я не рассматриваю эти начала (силы. — А. А.) как таинственные качества, предположительно вытекающие из особых форм вещей, но как общие законы природы, посредством которых образовались сами вещи: истина их ясна нам из явлений, хотя причины до сих пор не открыты. . . Поэтому я, не сомневаясь, предлагаю принципы движения, указанные выше, имеющие весьма общее значение, и оставляю причины их для дальнейшего исследования» (Там же. С. 311—312). Форма движения «объясняется с помощью сил, но силы раскрываются только в формах движений». ⁴¹ Спенторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Новое мировоззрение и новая теория науки. Варшава, 1910. Гл. XI. С. 488—563.

⁴² Power H. Experimental philosophy. L., 1684. P. 82; цит. по: Jones R. Op. cit. P. 191.

⁴³ Sprat Y. History of the royal society. St. Louis (Miss.), 1958. P. 38—39.

⁴⁴ Ibid. P. 61.

⁴⁵ Hooke R. Philosophical experiments and observations. L., 1967.

⁴⁶ Райнов Т. И. Роберт Гук и его трактат об экспериментальном методе // Научное наследие. Т. 1. М.; Л., 1948. С. 666.

⁴⁷ См.: Thorndike L. A history of magic and experimental science: In 8 vol. N. Y., 1922. Vol. 1. P. 42.

⁴⁸ Sprat T. Op. cit. P. 115.

⁴⁹ «Хотя множество вещей, — пишет Гук в „Рассуждении о телескопах и микроскопах“ (1691), — я можно домыслить воображением и о множестве догадаться по аналогии благодаря однообразию производительных действий природы, в ней существует, однако, и нечто непревидимое (Non-pareil) . . . Кто, в самом деле, мог бы вообразить такую конфигурацию или конструкцию (Fabric), как кольцо Сатурна? . . . Такая аутопсия (видение собственными глазами (греч.). — А. А.) не только полезна, но абсолютно необходима, чтобы получить верную идею и понятие о многих феноменах. . . Аутопсия не только необходима, чтобы ум и интеллект могли развиваться в верном направлении. . . Но она необходима также и для того, чтобы вернуть его на правильный путь, с которого он может быть сбит ложными и ошибочными внушениями, полученными ранее от каких-либо старых авторов, утверждавших или запищавших ложь. . . » (Hooke R. Op. cit. P. 262—263).

⁵⁰ Гук Р. Общая схема, или срез настоящего состояния естественной философии // Научное наследство. М.; Л., 1948. Т. 1. С. 702—703.

- ⁵³ Там же. С. 689.
⁵² См.: Jones R. Op. cit. P. 195.
⁵³ Член медицинского колледжа химик Дж. Томсон выразил это убеждение с афористической краткостью: «*This Works, not Words, Things, not Training, Pyrotechnie, not Philology; Operations, not merely Speculations*» (Jones R. Op. cit. P. 261).
⁵⁴ Boyle R. Some considerations touching the uselessness of experimental natural philosophy // *The Works*. Vol. 2. P. 3—7.
⁵⁵ Hooke R. Micrographia or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses. With observations and inquiries thereupon. L., 1685; цит. по: *Райнот Т. И.* Указ. соч. С. 668.
⁵⁶ Гейзенберг В. Картина природы в современной физике // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 292—293.
⁵⁷ Цит. по: Jones R. Op. cit. P. 191.
⁵⁸ Ibid. P. 325.
⁵⁹ Гук Р. Указ. соч. С. 725—726.
⁶⁰ Подробнее об этом см. часть III, гл. 2.
⁶¹ См. Mittelstrass J. Metaphysik der Natur in der Metodologie der Naturwissenschaften. Zur Rolle phänomenaler (Aristotelischer) und instrumentaler (Galileischer) Erfahrungsbegriffe in der Physik // *Natur und Geschichte*: X. Dt. Kongr. Philos., Kiel, 8.—12. Okt. 1972. Hamburg, 1974. S. 34—58; Kambartel F. Wie abhängig ist die Physik von Erfahrung und Geschichte? Zur methodischen Ordnung apriorischer und empirischer Elemente in der Naturwissenschaft // Ibid. S. 154—169.
⁶² Декарт Р. Избр. проповедания. М., 1950. С. 109.
⁶³ Гук Р. Указ. соч. С. 695.
⁶⁴ Поскольку нас интересует здесь идея природы, просвечивающая в экспериментальном методе, мы оставили без рассмотрения саму логику экспериментальной мысли. Частично это сделано в IV главе предыдущей работы. См.: Азутин А. История принципов физического эксперимента. М., 1976. Глубина логики эта разобрана в работе: Бибаев В. С. Галилей и логика мышления Нового времени // *Механика и цивилизация* [XVII—XIX вв. М., 1979. С. 448—518. Здесь, помимо прочего, показана глубокая логическая связь опыта с идеей завершённого в себе космоса, с одной стороны, и эксперимента — с бесконечной природой — с другой.

Часть третья

- ¹ Burnet J. Early greek philosophy. L., 1945. P. 10—13, 363—364;
 Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности: Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979. С. 91.
² Hippocrates / Transl. W. H. S. Jones. Cambridge etc., 1959. Vol. 1. P. 347.
³ Lovejoy A. The meaning of physis in the Greek physiologists // *Philos. Rev.* 1909. Vol. 18. P. 369—383.
⁴ Collingwood R. The idea of nature. Oxford, 1945. P. 43.
⁵ Kirk G. Heraclitus, the cosmic fragments. Cambridge, 1954. P. 42—43.
⁶ Фридрих Сольсмен назвал свой капитальный труд «Аристотелевская система физического мира». По его мнению, физика у Аристотеля не только имеет своим предметом особое «царство» (realm) — это-де уже и Платону ясно, — но преимуществу Аристотеля состоит в том, что он «перезначил» свое исследование в строго физических границах. » (Solmsen F. Aristotle's system of physical world. Ithaca: N. Y., 1960. P. 161). При этом все, что тем не менее не входит у Аристотеля в «строгие физические рамки», Сольсмен относит за счет невошедшего платонического наследия. См.: Ibid. P. 181, 186, 222, 227, 261. Опускаясь Майсон говорит о «единой и универсальной природе, являющей как самостоятельную силу, действующая в космосе, источник активности всех существ и принципов формального процесса их становления» (Alkison A. Introduction à la physique aristotélicienne. Louvain, 1946. P. 62). А страницей ниже замечает: «...космическая физика охватывает совокупность естественных явлений, разыгрывающихся в театре мира, и объединяет их

с материальной первореальностью, источником и началом этих явлений» (Ibid. P. 63). Примеров подобного рода толкований великое множество. На мой взгляд, нечто в этом духе можно найти разве что у стоиков, да и то сомнительно. См.: Pellicier A. Natura: Étude sémantique et historique du mot latin. P., 1966; Simon H., Simon M. Die alte Stoa und ihre Naturbegriff: Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. B., 1956. S. 111, 119.

⁷ Визгин В. А. Развитие взаимосвязи принципов инвариантности с законами сохранения в классической физике. М., 1972. С. 26; Дукасис И. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; Розенфельд В. А. История неевклидовой геометрии: Развитие понятия о геометрическом пространстве. М., 1976.
⁸ См.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 559.

⁹ Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire de mots. ... P., 1980. P. 1233.

¹⁰ A greek-english lexicon / Comp. H. G. Liddel, R. Scott. Oxford, 1978. P. 1964.

¹¹ Корень φη и корень φα — глаголы φαίνω, φαίνομαι (являю, обнаруживаю, выножу на свет) либо родственны, либо близки по происхождению. Любопытно, что филологи в одном тексте «Аякса» Софокла не могут предположить чтение φησι или φαίσι:

«ἐπείπερ' ὁ παῖδός κεν ἀνιρρίφθητος χροῖος φαίσι»
 (φείη — LS) τ' ἔβηλε
 καὶ φαίμεθα κριπέτατα»

Дляச்சе сверх всего и неочислимое время
 являет (рождает) невидимое и скрывает явное.

¹² Chantraine P. Op. cit. P. 1235.
¹³ Benveniste E. Noms d'agent et noms d'action en indo-européen. P., 1948. P. 78.

¹⁴ Pellicier A. Op. cit. P. 60.
¹⁵ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 66.
¹⁶ См. рус. пер. в изд.: Гиппократ. Избранные книги. М., 1936. С. 275—306.

¹⁷ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 73. Ср. также разбор этого трактата в сопоставлении с «этнографией» историков в кн.: Heinemann F. Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1965. S. 9—41.

¹⁸ Стоит сделать еще шаг — и мы сможем уловить один из источников ионийских космогоний как «фисологий». С этой целью следовало бы разобрать «космологию» гесиодовских «Трудов и дней», именно «Трудов», а не «Теогонии». Такой разбор, однако, увел бы нас далеко в сторону от темы.

¹⁹ Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 75, 76.
²⁰ Heinemann F. Op. cit. S. 104; Pellicier A. Op. cit. P. 21, 23.
²¹ Гиппократ. Указ. соч. С. 156.
²² Corpus Medicorum Graecorum. Hippocrate. La nature de l'homme. B., 1975. S. 178, 11.

²³ Ibid. S. 166. Если медики-монисты, пользуясь теми же выражениями, говорят о необходимости различать ἔξω (внешний вид) и φῆσι (внутренний, скрытый — в духе «фисологов» — «внутр» результатов изменения, состоянием единой «фисос», то автор Ninth трактата оспаривает их, считая именно «внутр» выражением «фисос». См. комментарий Жукина (S. 242), а также: Heinemann F. Op. cit. S. 159, п. 33. Славяне «визра-«фисологов» или «силла» характерны для Платона, см.: Политик. 291В, 308С; Тимей, 27А. См.: Souilhé J. Étude sur le terme Dynamis dans les dialogues de Platon. P., 1919. P. 157.

²⁴ Chantraine P. Op. cit. P. 1234.
²⁵ Heinemann F. Op. cit. S. 43—58.
²⁶ Ibid. S. 108—107.
²⁷ Ibid. S. 108—109.
²⁸ Ibid. S. 13—12.
²⁹ Ibid. S. 29—30.

³⁰ Ibid. S. 36—37.

³¹ Так у Платона происходит своего рода «вразумление» естества. Он видит в каждой «фюсис» особую мысль божественного ума. Космос или космический ум — это форма, отличная как от «автоматизма» физиологов (все происходит «само собой»), так и от деминуга как внешнего устройства. Сама сущая форма космоса и всего, что в космосе есть, развивает Платон предлагаемую им идею Анаксагора, образуется умом, устроившим космос: «Сказать, что ум устроит все, достойно зрелища мирового порядка — Солнца, Луны, звезд и всего круговращения небесного свода. . .» (Филеб, 28Е). Поэтому именно зрелище космоса, заключающего в себе все астрономическое, геометрию, арифметику, гармонию — словом, всю «материю», и есть то, что образует ум человека. См. также: Тимей, 47В; Законы. 892В-С; Послезаконие. 988В. Ср. комментарий Ф. Корнфорда: *Cornford F. Plato's cosmology: The 'Timaeus' of Plato / Transl., with a running comment. L.; N. Y., 1971. P. 159.*

³² Φύσις κρυπτεῖσθαι φιλεῖ — «фюсис» любит скрываться» (Гераклит (DK 22В123)).

³³ *Аристотель. О частях животных. М., 1937. С. 39—40.*

³⁴ Как считает, например, Пеллос. См.: *Pellicier A. Op. cit. P. 20, 26.*

³⁵ См.: *Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 91.*

³⁶ *Гиллохарт. Соч.: М., 1944. Т. II. С. 508.*

³⁷ *Neuberger M. Die Lehre von der Heilkraft der Natur im Wandel der Zeiten. Stuttgart, 1928. S. 6.*

³⁸ *Hippocrates. Oeuvres complètes: In 10 vol. / Ed. E. Littré. P., 1839—1861. Vol. 5. P. 314—315.*

³⁹ *Tyrpe C. Я. Демокрит: Тексты: Перевод: Исследование. Л., 1970. С. 462, примеч. к фрагм. 196а.*

⁴⁰ *Schiller F. Stepmother nature: A medical-historical scan // Clio medica. Amsterdam. Vol. 13, N 3/4. P. 201—218.*

⁴¹ Ibid. P. 202.

⁴² *Simon H., Simon M. Op. cit. P. 119.* Словарь Лиддл-Скотта иллюстрирует персонификацию «фюсис» текстами Эпикюра, эпикюрейского писателя II в. н. э. Филодема и «Герметического корпуса». См.: *A greek-english lexicon. P. 1955.*

⁴³ *Schiller F. Op. cit. P. 202.*

⁴⁴ После того как суть бытия была найдена в определенности сущего, в его эйдосе, форме, а все, что формируется этой формой, как бы отегулизи из бытия в простой материал; после того как это понимание материи было еще усилено в средние века и стало основой для представления о пассивном веществе, из которого все сотворено; после того как натурфилософия XV—XVI вв. повлила сама материя как активная всевозможности форм, — только после этого же андуды в конце XVII в. как-нибудь натурфилософом-герметистом (а именно Ральфом Корпортом в 1678 г.) ранияя греческая «фюсология» могла быть названа «гилезиозмом», т. е. «оживотворением материи».

⁴⁵ Эту особенность философии Аристотеля всесторонне и подробно рассматривает Вик. П. Визитин. «Специфика Аристотеля. . . — замечает исследователь, — в том, что он сумел логически эксплицировать ионийское понятие о «природе», перевести видение и интенции ранней натурфилософской мысли в разработанную метафизику и логические понятия» (*Визитин Вик. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982. С. 74.* См. также с. 5, 42, 52, 102, 118, 122—146).

⁴⁶ *Гадденко П. П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 260—261.*

⁴⁷ *Аристотель. Соч.: Т. 3. С. 443—444.*

⁴⁸ Такие реконструкции представлены наиболее детально (хотя, как мы замечали, и далеко не бесспорно) прежде всего в следующих трудах: *Solmsen F. Op. cit.; Manson A. Op. cit.; Wieland W. Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen, 1962; Ross W. Aristotle's physics. Oxford, 1936. Introd. 1. P. 1—19.*

⁴⁹ Принцип совершенства кругового движения, говорит Галилей, «это —

краеугольный камень, основа и фундамент всего аристотелевского мироздания; на нем основаны все другие свойства. . . . Поэтому всякий раз, как в основном положении обнаружится какая-нибудь ошибка, можно с полным основанием сомневаться и во всем остальном, как воздвигнутом на этом фундаменте» (*Галилей Галилей. Избр. тр.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 114—115.*)

⁵⁰ В дальнейшем, помимо русского перевода, опубликованного в 3-м томе сочинений Аристотеля, используются следующие издания: *Aristoteles. Physikvorlesung / Übers. von H. Wagner. B., 1967. (Далее: HW); Aristotle's Physics / Transl. with comment. and gloss. by Hippocrates G. Apostle. Bloomington; L., 1969. (Далее: HA); Aristotle. The physics: In 2 vol. / Engl. transl. P. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Cambridge; L., 1963. (Далее: WCR); Aristotle's Physics / Newly transl. R. Hope with an analyt. ind. of techn. terms. Lincoln; L., 1981. (Далее: RH); Aristotle. Physique: In 2 vol. / Texte établi et trad. H. Carteron. P., 1926. (Далее: HC); Aristotle's Physics: In 2 B. / Transl. introd. Notes W. Charlton. Oxford, 1970. (Далее: WCH).*

⁵¹ Ср. также «О душе»: «. . . от несного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу. . .» (11.2 413а11—12). «Метафизика»: «. . . при изучении надлежит, исходя из более понятного для отдельного человека, сделать понятие по природе понятие для отдельного человека» (VII 3 1029b3—12). Это уже должно пояснить, что значит «абсолютно», «само по себе», «общее» — т. е. так, как нечто сущее, некая вполне единичная вещь есть по отношению к себе, а не так, как она выступает для разных людей в разных с ней обращениях. *ἄλκις* — лат. *simpliciter* — абсолютно, вне отношения к познающему, истина, независимо от того, знает ее кто-нибудь или нет (RH. 212). Приведу для наглядности переводы упомянутой оппозиции: HW — die Einsichtigkeit für uns — Einsichtigkeit überhaupt. HA — clearer to us — by its nature clearer and more known. WCR — directly accessible to our cognition — intrinsically intelligible. RH — what is intelligible relatively to ourselves and what is inherently intelligible.

HC — connaissables pour nous et absolument.

Эта формула кажется простой, даже простейшей и сразу понятной. Мы опущим скрытую в ней трудность, когда осознаем, что мышление становится здесь задача мыслить нечто «внутреннее», «изнутри», в собственном «логосе».

⁵² Cf.: HW. S. 395; WC. P. 52 («184a23—b14 are obscure. . .»); WC. Vol. 1. P. 10; *Le Blond J. Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne. P., 1939. P. 19.*

⁵³ *Le Blond J. Op. cit. P. 21—22.* Перестановка понятий обрисовывает аристотелевскую мысль в очень чистом, простом и ясном, замечательном и необычайно использованном терминах, состоит в том, что опущение и даже опыт всегда в известной мере неопределены и как бы безразличны к своему самому по себе. А потому чувственный опыт как раз не воспринимает единичное. Но даже чтобы просто видеть нечто отличным от подобного, необходимо его «узнавание», «распознавание». Второй важный момент состоит в том, что «общее», о котором идет речь у Аристотеля, — это не «обобщения», не «абстракция», а как раз само единичное сущее как таковое — общее по отношению ко всем своим «частностям».

⁵⁴ Το πᾶν ὅν ἐστι ἐν καὶ ἀκίνητον, сὺ δὲ ὅν σκοπεῖν οὐ παρὶ φύσεως ἐστὶ σκοπεῖν, что буквально значит: «А рассмотрение того, не является ли сущее единым и неподвижным, не относится к «физике». . .», между тем переводят часто весьма «интерпретативно». Например, WCR: Now, as to the contention that all existence is one and is rigidly unchanging, we might say that it does not really concern the student of Nature, and he need not (!) investigate it. . . Или еще резче — RH: «However, to consider. . . is to turn one's eyes away from nature!» Так, довольно тонкое различие проблем превращается в критику злеатов за то, что они «отвернулись от природы».

⁵⁵ Ср., например: *Met. XI.7 1064a34*: «тем, что существует самостоятельно и что неподвижно, занимается некоторая наука, отличная от этих обеих (т. е. от физики и математики. . . А. А.), — если только (!) существует такого рода сущность — я имею в виду существующую самостоятельно и неподвижную»

⁵⁰ Эту деталь так легко упустить, а «физическое» истолкование так естественно, что А. Картерон, например, считает нужным перевести фразу *ὅτι οὐκ ἐστὶν ἀρχὴ* — (так и тому, что трактуется о началах) так, чтобы было окончательно ясно, что речь идет о «физических началах»: *de prime en est-il pour celui qui étudie les principes physiques* (AC, 30). На верное комментирует это место: p. 188, n. 12.

⁵¹ *Gershenson D., Greenberg D. Aristotle confronts the Eleatics. Phronesis, 1982. P. 137—151.*

⁵² «Вопрос, который издревле ставился и ныне постоянно ставится и до настоящего времени, — вопрос о том, что такое сущее...» (Метаф. VII.2 102b 3—5).

⁵³ *Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916.*

⁵⁴ Дальнейшее представляет собой развернутый комментарий к первой главе второй книги «Физики». Хорошо известна работа М. Хайдеггера: *Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ. Aristoteles' Physik I* // *Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967. S. 309—371.* Она надела меня на мысль построить этот раздел аналогичным образом. Критический разбор концепции М. Хайдеггера увел бы нас в сторону. См.: *Васильева Т. В. Божественность «под игом» бытия: М. Хайдеггер о понятии ΦΥΣΙΣ // Философия. Религия. Культура: Крит. анализ соврем. бурж. философии. М., 1982. С. 212—226.*

⁵⁵ *ᾠφεικεῖνον* — «selbstständiger Gegenstand» (HW); «Subject» (RH); *HA; WC*; «Underlying thing» (WCH); «sujet» (HC).

⁵⁶ См. капитальный труд на эту тему: *Wipflinger F. Physik und Logos: Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg; München; Wien, 1971.*

⁵⁷ *Heidegger M. Op. cit. S. 333.*

⁵⁸ «Греческое понимание *physis*, — пишет Випфлингер, — изначально ориентировано на неясное, внимание к самому началу целиком захвачено тем, что является и обнаруживается само собой (*phusei* по — *φύσει* *ἑν*) как *phainomenon* (*αἰσθητόν*), предположительно всяким понимаемым и лежащим в его основе (*hypoikeimenon* — *ὑποκείμενον*). Оно никогда не истолковывает *physis*, исходя из себя, как свой объект, свой предмет, свое другое и т. д. Держась этого являющегося, оно ставит вопрос о *physis* как о том, откуда исходит само явление являющегося. Именно поэтому оно, это понимание, понимает само себя всецело как внимание (*noein* — *νοεῖν*) и согласие (*homologein* — *ὁμολογεῖν*)» (*Wipflinger F. Op. cit. S. 12*).

⁵⁹ *νοεῖν* — 1. perceive by the eyes, observe; 2. perceive by the mind, apprehend etc. См.: *A greek-english lexicon. P. 1177.*

⁶⁰ *Fritz K., von. Die ἐπιστήμη bei Aristoteles // Fritz K., von. Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.; N. Y., 1971. S. 201; Schmidt W. Theorie der Induktion: Die prinzipielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles. München, 1974.*

⁶¹ *Rontila L. Die aristotelische Idee der ersten Philosophie: Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles. Amsterdam, 1969. S. 39. (Acta philoa. fenn.; Fasc. XXXIII).*

⁶² *Heidegger M. Op. cit. S. 347.*

⁶³ *Рожанский И. И. Указ. соч. С. 405—408.*

⁶⁴ *Manston S. Un passage absent du deuxième livre de la physique (ch. 2, 194a27—28) // Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to prof. C. J. de Vogel. Assen, 1975. P. 75.*

⁶⁵ «Горизонт» — термин трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля. См.: *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. I. B. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a. S., 1922. S. 51, 89, 146, 166* etc. Я, однако, использую здесь это понятие лишь для пояснения, выводя его из связи с другими категориями гуссерлевской феноменологии («жизненный мир», «трансцендентальное сознание», «уставовка», «интенциональность» etc.), — стало быть, вообще говоря, незаконно.

⁶⁶ *Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 421.*

⁶⁷ Сложность возрастает, если мы учтем, что тенденция к тотальной натурализации бытия перелетается в Новое время с тенденцией радикального ограничения сферы натурально сущего, выражающейся в таких оппозициях, как *природа—культура*, *природа—история*, *природа—свобода*.

⁶⁸ Ср.: *Aristoteles. De gen. et co. 318a5—13. «Разделение физического подхода, говорит Аристотель, характеризуются интимным знанием природы, живущей вблизи ее явлений. Эта жизнь вблизи явлений природы, их наблюдение, изучение характеризует аристотелеское понимание опыта, содержание этого понятия и его роль в научном познании» (Визгин Вик. П. Указ. соч. С. 42).*

⁶⁹ *Kullmann W. Wissenschaft und Methode Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. B.; N. Y., 1974. S. 84, 204—220.*

⁷⁰ Здесь подразумеваются три теоретические науки Аристотеля: онтология (первая философия), физика и математика. См.: *Aristotle. The Nicomachean ethics // Transl. H. Rackham. Cambridge (Mass.); L., 1975. P. 350—351.*

⁷¹ *Kambartel F. Theorie und Begründung: Stud. zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis. Frankfurt a. M., 1976. S. 155—156; Idem. Erfahrung und Struktur: Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Frankfurt a. M., 1968. S. 50—53.*

⁷² *Mittelstrass J. Die Möglichkeit von Wissenschaft. Frankfurt a. M., 1974. S. 67.*

⁷³ *Лейбниц Г. Соч. В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 74.*

⁷⁴ Представляют эйдетический опыт модификацией экспериментальной деятельности (как это сделано, например, в кн.: *Азгул А. В. История принципов физического эксперимента. М., 1976*) при всех возможных оговорках некорректно.

⁷⁵ *Гессль Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 26.*

⁷⁶ *Лейбниц Г. Указ. соч. Т. 3. С. 394.*

⁷⁷ Именно поэтому причинное — *механическое* — истолкование природы и ее телеологическое — *тегическое* — истолкование суть лишь дополняющие, методологически регулятивные установки к ее возможному познанию, а не ее собственные внутренние определения. Природа при этом рассматривается как если бы она была механизмом или как производящей техникой. См.: *Каган И. Первое введение в критику способности суждения, 1789—1790 // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 99—160; Критика способности суждений. Ч. 2. Критика телеологической способности суждения // Там же. С. 381—479.*

⁷⁸ Ср.: *Бергсон А. Теоретическая эволюция. М.; СПб., 1914; Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.*

⁷⁹ Ср. в этой связи трактовку культуры М. М. Бахтина, «Мир культуры, — пишет Бахтин, — в сущности, так же безграничен, как вселенная... Мы говорим об его смысловых глубинах, которые так же бездонны, как и глубины материи» (*Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 344*). И в то же время: «Не должно представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территорией у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят всюду, через каждый момент ее... И каждый акт существенно живет на границах; в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» (*Он же. Вопросы литературы и искусства: Исследования разных лет. М., 1975. С. 205*).

⁸⁰ См.: *Тейлденберг В. Картина природы в современной физике // Тейлденберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 290—305.* См. также статьи М. Хайдеггера, переведенные на русский язык, в сб.: *Новая технократическая воля на Западе. М., 1986.*

⁸⁷ См.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат М., 1958. С. 81.
⁸⁸ См.: *Библиер В. С.* К философской логике парадокса // *Вопр. философии*. 1988. № 1. С. 28—43.

⁸⁹ По отношению к античной космологии основная работа проделана в капитальной «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева.

⁹⁰ «Современные течения», — писал Б. Пастернак в 1918 г., — воображали, что искусство как фонтан, тогда как оно — губка.

Они решили, что искусство должно бить, тогда как оно должно всасывать и насыщаться.

Они сочли, что оно может быть разложено на средства изобразительности, тогда как оно складывается из органов восприятия». *Пастернак Б.* Воздушные пути. М. 1982. С. 110. «Фантазируя, наталкивается поэзия на природу, — говорит он в тех же заметках. — Живой, действительный мир — это единственный, однажды удавшийся и все еще без конца удачный замысел воображения. Вот он длится, ежемгновенно успешный. Он все еще — действительный, глубокий, неотрывно увлекательный. В нем не разочаровываешься на другое утро. Он служит поэту примером в большей еще степени, нежели — натурой и моделью». — Там же. С. 112—113.

⁹¹ См.: *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.* Тракаты, статьи, эссе. М. 1987. С. 264—312.

Оглавление

Предисловие		Глава вторая	
Проблема и метод	3	Мыслящий тростник	87
«Не то, что мните вы, природа...» (Вместо введения)	12	Глава третья	
		Природа в лаборатории	96
часть первая		часть третья	
Открытие природы		Фюсис	
Глава первая		Глава первая	
Космическая литургия	24	«Фюсис»: корни и разветвления	111
Глава вторая		Глава вторая	
Секреты и открытия	30	«Фюсис»: аристотелевская	
1. Бог в вещах	30	проблема	124
2. Открытие природы	36	1. «Фюсис» и «архе». Апория	
Глава третья		начала	124
Безмерное	43	2. «Фюсис» как путь к себе	137
1. Проект природы	45	Итоги и перспективы	163
2. Образ невообразимого	62	Примечания	184
часть вторая			
Воплощение природы			
Глава первая			
Опыт природы	67		
1. Опыты Ф. Бэкона	68		
2. Опыты М. Монтеня	78		

Научное издание

Ахутин Анатолий Валерианович

**Понятие «природа» в античности
и в Новое время
(«фюсис» и «натура»)**

Утверждено к печати
Институтом истории естествознания
и техники АН СССР

Редактор издательства В. П. Желтова
Художник А. А. Кученко
Художественный редактор М. И. Храмцов
Технический редактор Т. А. Калининна
Корректор Е. Н. Белоусова

ИБ № 38372

Сдано в набор 26.02.88
Подписано к печати 13.06.88

Формат 60×90^{1/8}

Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная

Печать высокая

Усл. печ. л. 13,0. Усл. кр. отт. 13,38. Уч.-изд. л. 15,4

Тираж 4600 экз. Тип. зак. 215

Цена 1 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 80

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12